藏传佛教『五部大论』系列·因明

量理宝藏论释

下册

萨迦班智达根嘎嘉村（造颂）

索达吉堪布（译讲）

中国文史出版社



在藏地的寺院中，经常可以看到僧人们热火朝天的辩经场面，
他们到底在辩论什么？这样做有哪些利益？这种传统起源于什么？……
本书将给你一个清晰完整的答案。

对于探求真相、寻求真理的人来说，这是一本完整汇集正理
的宝典；对于妄念纷飞、浮躁难定的现代人群来说，这是一双慧眼，帮你
看透社会真相，从此踏上智慧之道。

如此珍贵教言，在汉地极为罕见。索达吉堪布为使更
多人深入了解佛法，将此藏地殊胜宝典翻译成汉文，并用汉语逐一讲解。


ISBN 978-7-5034-4581-1
9 787503 445811 >
定价：89.00元
（上、下册）



藏传佛教『五部大论』系列·因明



量理宝藏论释

下册

萨迦班智达根嘎嘉村〔造颂〕

索达吉堪布〔译讲〕

中国文史出版社

图书在版编目(CIP)数据

量理宝藏论释：五部大论之因明：全2册 / 索达吉堪布著．—北京：中国文史出版社，2014.1

ISBN 978－7－5034－4581－1

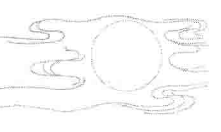
Ⅰ．①量… Ⅱ．①索… Ⅲ．①因明(印度逻辑)－研究 Ⅳ．①B81－093.51

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第303604号

责任编辑：曹　岚
封面设计：山川出品

出版发行：中国文史出版社
网　　址：www.chinawenshi.net
社　　址：北京市西城区太平桥大街23号　邮编：100811
电　　话：010—66173572　66168268　66192736（发行部）
传　　真：010—66192703
印　　装：河北新华联合印刷有限公司
经　　销：全国新华书店
开　　本：880毫米×1230毫米　1/32
印　　张：41.5
字　　数：788千字
版　　式：2014年2月北京第1版
印　　次：2014年2月第1次印刷
定　　价：89.00元（上下册）

目录 Contents







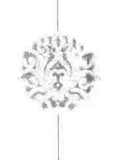
顶礼本师释迦牟尼佛

顶礼文殊智慧勇士

顶礼传承大恩上师

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇
我今见闻得受持　愿解如来真实义

酿吉钦布奏且涅咪扬　大悲摄受具诤浊世刹
宗内门兰钦波鄂嘉达　尔后发下五百广大愿
巴嘎达鄂灿吐谢莫到　赞如白莲闻名不退转
敦巴特吉坚拉夏擦漏　恭敬顶礼本师大悲尊



上师瑜伽速赐加持：

涅庆日俄再爱香克思　自大圣境五台山
加华头吉新拉意拉闷　文殊加持入心间
晋美彭措夏拉所瓦得　祈祷晋美彭措足
共机多巴破瓦新吉罗　证悟意传求加持

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

Chapter 40

现在讲《量理宝藏论》中的不并存相违。昨天讲到关于对境和本体两个方面的辩论。关于本体方面的辩论，对方提出了这样一个问题，比如火的微尘和水的微尘，这两者是并存还是不并存？如果这两者并存，那么不是不并存相违了。如果这两者不并存，那么在它们接触的时候就会摧毁另一者，结果就变成了因果同时，有这个过失。对这个问题，下面进行回答。

寅二（答辩）分二：一、破他宗答复；二、说自宗答辩。

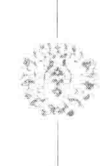
卯一、破他宗答复：

首先，有一些论师对前面的辩论者进行回答，但是这种回答不太实际、不太合理。颂词是这样说的：

有者承许已隐晦，有者则许遇而转，

个别承许无接触，此等常派皆错谬。

这里是说，根据以上观点，到底不并存相违的两个事物，除了心识以外的两个事物，它们相违的时候接触还是不接触？关于这个问题，数论外道的论师们这样认为：比如说火的微尘和水的微尘，这两个结合的时候，如果火的微尘比较大，那么水的微尘就逐渐逐渐隐没在火的微尘中。就像白天太阳升起来的时候，虽然天空中的星星存在，但是不能见到，因为已经隐没在天空中了。所以，水的微尘应该存在，现在也存在，只是



不明显而已。

有些吠陀派的论师认为：火尘与水尘两者接触的时候，如果火的微尘比较大，水的微尘小，那么水的微尘就逐渐逐渐转移成火的微尘，实际上水微尘的本体应该是存在的。我们讲《智慧品》的时候，也有些外道认为，力量大的微尘吸收力量小的微尘，就像一碗盐水里面加一点糖，实际上糖在碗里面应该是有的，那我们为什么尝不到呢？因为，糖的微小微尘已经溶入到盐的微尘当中去了。他们认为，这是一种转移。

然后是有实宗，有部宗和经部宗的论师们认为，水的微尘和火的微尘应该是有间隔而存在的，因为微尘之间有一定的距离。它们可以说是不接触，是以不接触的方式而存在。但这种存在，比如说火的微尘跟水的微尘结合在一起的时候，火的微尘力量比较强大，那个时候就阻挡了水微尘的产生，因为它已经占据了水微尘的位置。应该说，让水的微尘不能逐渐逐渐形成，也可以说让它不能变成粗大的微尘，起这样一个作用。

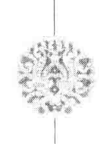
对上面观点的解释，有这么三派：外道的两种观点和佛教的一种观点。但萨迦班智达说："此等常派皆错谬。"这些常派所承认的观点，都是错误的。为什么这么讲呢？因为前面两个外道派，实际上他们承认微尘常有；而我们佛教的有部宗和经部宗，虽然他们并没有说是真实的常法，但实际上他们也承认：进行观察的时候，微尘的本体不可毁灭，为了组成粗大的事物，最微小的单位——无分微尘不能摧毁。因此萨迦班智达认为，你们上面所承认的这些观点都是错误的。为什么错误呢？下面就对此进行探索：

设若并存失相违，若转则违许常有。

首先，数论外道所承认的观点不合理。因为数论外道说，

微尘是存在的，只不过不明显而已，实际上相违的两个事物同时存在。如果是同时存在，那么并不是不并存相违，已经并存了；并存，那就不是相违。所谓相违下面还可以讲，因为相违的界限，实际上是两个物体并存在一起的时候，一个物体的生存与发展不能正常持续下去，这就是相违的一种力量。如果在实际上没有这样的作用，那这两个物体，如我们昨天所讲的一样，只不过是他体而已，实际上并不是不并存相违。因此，如果你们说在火微尘的同时，水微尘是以隐没、不明显的方式来存在，那这是真实存在还是假的存在？如果是真实存在，那么不管是明显还是不明显，实际上它们两个已经一起存在了。就像一个小偷藏在一个人的屋子里，小偷没有出来，一直跟他住在一起，所以他们两个肯定没有矛盾。因为它没有出来，所以它们之间是不并存相违，并没有并存，不能这样说。所以说，数论外道的观点非常不合理。

其次，按照小乘所说那样，微尘以无接触的方式而存在，这种说法实际上也是不对的。为什么呢？因为，不管这两个物质是接触还是没有接触，它们两者并存的话，那就不合理。关于微尘接触不接触的问题，以前我们讲《俱舍论》的时候也讲过，有部宗和经部宗的观点有点不同。有部认为接触，真实互相接触。而经部宗认为，实际上中间还是有间隔的，比如石头上放石头，虽然它们没有真正的接触，但为什么视为接触呢？原因是，这是事物的法性力，其实石头与石头不可能融入一体。拳头与拳头不可能融入一体的原因，也是事物的法性能力。实际上，中间还是有隔阂的，也有这种说法。他们之间的说法，稍微有一些不同。但不管怎么样，如果火的微尘和水的微尘，以互相围绕的方式，或者以互相不接触的方式来排斥另



一个物质的存在，实际上这两者就有并存的关系。所以你们前面所说的，这两个事物并不是一刹那，而是三刹那以上相续真实存在，如果这样承认，那么不并存相违的概念就完全丧失了，这样就完全不合理。

最后是吠陀派，他们承认火的微尘和水的微尘，哪一个微尘的力量大，另一个微尘就转移成这个微尘，那这是不合理的。为什么不合理呢？因为你们承认微尘常有。如果是常有，那怎么会有转移的过程呢？如果是转移，那原来没有转为一体的阶段和现在转为一体的阶段，这两个阶段不可能是一体。如果是一体，那有很大的过失。原来没有接触火的微尘，应该接触火；现在接触火的微尘，不应该接触火：因为它是常有的缘故。这样一来，所谓常有微尘转移的说法，也明显不合理。

这里，对以上各宗的回答已经进行了遮破。那么，我们自宗是怎样承认的呢？

卯二、说自宗答辩：

是故微尘生微尘，令无力故不相违。

关于不并存相违，其实有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有能力），使它不能产生的不并存相违。在有些讲义中，包括绒顿班智达的讲义，也有这样的说法：火微尘和水微尘的相违方法，与光明和黑暗的相违方法有点不相同。因为没有这种说法，光明和黑暗先互相接触，第二刹那黑暗变成无力，第三刹那不能产生黑暗的相续；而是第一次，当黑暗遇到光明的时候，就让黑暗成为无力，从此以后黑暗产生的相续已经斩断，这叫做光明遣除黑暗。反之，晚上太阳落山黑暗出

现，也是同样的道理。所以，光明和黑暗不像火尘和水尘一样，有能害所害或者互相以接触的方式，按照因明有些论典来讲，没有这种说法。但是，我们这里主要讲火和水，是以这两个微尘作为比喻来进行说明的。

所以，我们自宗应该这样承认：热尘和冷尘两者，应该说都是从前前的刹那中产生后后的刹那，比如说现在火的微尘，它是从前面火的微尘中产生的，现在水的微尘也是同样的。每一个法，都是依靠自己前面的近取因而产生后面的果，任何一个法都是这样的。但是，如果火和水放在一起，那就看哪一个为数比较多、力量比较强。力量比较强、为数比较多的微尘和另外一个为数不多、力量比较弱的微尘第一刹那相遇，它们都没有什么变化；第二刹那的时候，就让力量比较弱的微尘变成无有能力。这一点，实际上不相违，一点都不相违。意思是说这种观点、说法不相违，并不是说火微尘和水微尘两者不相违，不是这个意思。为什么呢？因为第一刹那虽然接触，但是哪一个力量强，它就让另一个力量弱的，逐渐逐渐产生无有能力的状态。那么，它们之间是不是有并存的相违呢？昨天不是说了嘛，不管是一刹那也好，二刹那也好，虽然它们两个在一刹那中共同存在，但并没有并存的相违。如果这两个微尘的力量相等、为数相等；那么，它们在第二刹那的时候都"自杀"了，都死了。开玩笑，说"自杀"。也就是说，如果这两个微尘力量相等、为数相等，那它们会同时都没有。所以，不并存相违的两个事物同时存在的过失，是没有的。

那天他们说：有两个人因为感情的原因，一个人自杀了。另外很多人说，这个人是为了你而自杀的，你看怎么办？他说：没事，没事。先把她的后事慢慢做好，做好了以后我再给



你们回答。把她的后事全部做完了以后，他自己也自杀了，这是他的回答。

这样一来，我们一定要了解，事物与事物之间的相违到底是什么样。有些人可能认为，相违应该存在，你看两个事物同时存在的时候，其中一个就变成无有能力了，然后逐渐逐渐就被摧毁了。摧毁的话，实际上这就是相违。但这只不过是，我们遣余的分别念把整个过程安立为相违。实际上，在本体上并没有相违的真实东西存在。就像我们那天所讲的那样，无则不生是有的，但是，无则不生的关系是我们心来安立的。那么现在，依靠一个事物来摧毁另一个事物，这也是一种无则不生，但这个无则不生和前面的无则不生不相同。因为，前面是依靠青稞的种子而产生青稞的苗芽；而现在，是依靠火的微尘让水微尘的相续，在第三刹那以后不能再继续延续下去。如果火的微尘没有接触，那它还可以继续"活"下去。正因为没有运气，碰到了火，后来它就不得不"自杀"了，就慢慢地灭了。所以，人们把这两者之间的关系称为相违。

相违跟相属，我们通过智慧来观察的时候，还是有一定的差别。如果是相属，比如说彼生相属，实际上，它的近取因可以产生自己近取的同类的果，不断地产生，这叫做彼生相属。而相违，它同类的果再也不能持续下去。因为，依靠另一个事物，将它同类的果不断延续下去的前程已经阻止了。相违和相属之间应该有这样的差别。

自宗的答复是这样的。那这样，对方昨天给我们发出的两个太过就没有。

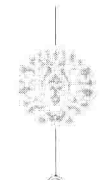
你们自己，下来过后还是应好好地观察。希望大家在辅导后应该去思维，自己的疑惑也应在有智慧的人面前讨论，因为

因明跟实修有点不相同。该实修的时候，所有的分别念、所有的邪知邪见全部都应放下来，一心一意、全神贯注地安住于你的境界中，应该是这样的。而学因明的时候，不要太老实，一直什么都不说，那个时候好像信心越来越增上，一直闭着眼睛祈祷，这种做法完全是不合理的。有些人是这样的，真的该实修的时候，聪明得不得了，这个要观察，那个要观察。那个时候，不要增加很多很多的分别念，你什么都不要说了，诸佛菩萨和上师们是怎么教的，你就按照仪轨或者传统去修持就可以了，不用增加许多恶念、分别念。而学因明的时候，应该把自己的所有分别邪念全部拿出来，让智者们作判断。不管你站在外道的角度还是站在其他的角度，应把邪知邪见全部拿出来，道友实在没办法回答，找上师，这个上师如果不能答复，那就找那位上师。这样以后，看看你相续中的邪见，到底是否真是邪见，如果知道是邪见，那就是对的。这样以后，自己的分别念全部会土崩瓦解。有些道友，平时分别念特别多，说得也多，想得也多，这个不对，那个不对。现在真的该观察，真的要讨论的时候，却非常的老实，就拿着念珠……（众笑）外面的人不知道笑什么，我是专门学这些边闻思因明、边实修的人。

下面是第三个问题，就是灭除所害的时间。刚才也讲了，火的微尘和水的微尘，它们两个是相违的。相违的话，所害力量薄弱的法会灭掉的，那灭掉的时间是一刹那、二刹那、三刹那……这方面也有一些辩论。

癸三（灭除所害之时）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

子一、破他宗：



有谓三成事刹那，有说长久相共存。

这里讲到了两种观点。我们刚才不是说了嘛，水的微尘和火的微尘，或者说相续当中的无明和无我的智慧，这些相违的事物什么时候产生它的违品，然后所害的事物灭尽。在这个问题上，有些论师认为：对治法和所断法，实际上是经过三个成事刹那才完成的。也就是说，具有三个大成事刹那才可以灭尽它的违品。大家都知道，从事物刚开始一直到结束之间是一个成事刹那。

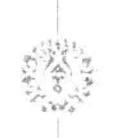
还有一些论师认为，它与违品长久共存。也就是说，从凡夫一直到佛的金刚喻定产生，或者说从一地菩萨到金刚喻定之间，违品的所断存在，对治的智慧也存在，这两者并存。比如从第一地菩萨开始，到最后佛的智慧在相续当中产生，那个时候，违品所断的无明习气才灭尽，这中间应该有两个阿僧祇劫。他们认为，在这两个阿僧祇劫中，对治和所断可以共存。他们为什么这样认为呢？我们以前学习《入中论善解密意疏》等论典时，也是这样讲的：第一地菩萨的时候，虽然无我的智慧已经有了，但是一直到佛地之间，他的无明，无明的习气实际上是存在的。所以他们认为，无我的智慧跟违品的障碍，这两者在这么长的时间中应该并存。但这种说法，只不过从种类、总体的方面来讲：一地菩萨的无我智慧，也实际上是一种智慧；二地到十地之间，每一地的违品、障碍也是一种障碍。从这个角度来讲，好像两个违品的东西并存，那是不是光明和黑暗也能并存呢？有这样的想法，但实际上，并不是这样的。

下面进行驳斥：

长期共处不并存，此一相违实稀有。

下面，作者以非常讽刺的口吻说：无论如何，这两种观点也是不合理的。怎么不合理呢？既然它们两个是违品，一个是所断，一个是能断，那么这两者这么长的时间中合在一起，就成了非常稀有的事；自古以来，任何一位高僧大德和智者都没有开创这么“可贵”、“难得”的一种学说。作者以一种非常不满的语气来批评对方。因为佛经中说：“智慧与烦恼，恒时不并存。”所以，真正的智慧与烦恼无明，永远、恒时也不会有并存的时候。可见，不并存相违的两者同时存在，是不合理的。

对方反驳，既然从一地菩萨到十地之间，无我的智慧存在，那为什么这之间还存在障碍呢？我们可以这样回答：虽然从整个种类的角度来讲，确实是一种无我的智慧，但是就像弥勒菩萨所说的那样，一地到十地分十种障碍，十种障碍都有不同的智慧来对治。第一地菩萨的智慧产生的时候，它会把第一地菩萨的所断、障碍全部遣除；到了第二地菩萨的时候，虽然第一地菩萨的智慧已经产生过，但是第二地的所断并没有断除，其原因是因为第二地菩萨的智慧，实际上才是第二地障碍的对治法。我们从总的概念来讲，第一地菩萨的时候，就像远方见大海一样，总的法界的本来面目确实见到了。但是，真实跟一地菩萨的智慧比较，不管是弥勒菩萨还是龙猛菩萨，以他们的教证都可以说明，上上地的智慧有越来越明显的情况。好像越来越靠近大海的时候，中间的遮障渐渐远离，外面的细微部分会一步一步地照见。要想一步一步地照见，就需要远离中间的障碍；而依靠有境的智慧，障碍就会一层一层地断除。所以说，你们是从笼统的角度来讲：无我的智慧跟烦恼相违，这不并存相违的两者应该同时存在。但实际上，详细观察的时



候，这种观点实在不合理。所以我们一定要了解到，凡是不并存相违的两个事物不可能长期这样存在。

子二、立自宗：

灭除所断的时间，自宗是怎么说的呢？

接触令无能力生，三刹那境违品灭，
生起决定令增益，不复生即识相违。

大家应该知道，从分类方面来讲，不并存相违有两种：外境的不并存相违和意识的不并存相违。当然，各自违品事物的灭尽时间也不相同。如果是外境不并存相违的所害，也可以说力量微弱事物的最后灭尽，要经过三刹那，也就是说三刹那之后所害灭尽。而心识的相违不需要三刹那，什么时候你的相续中产生了定解，在那个时候，就可以断掉它违品的增益。我们以前学习中观的时候，也给大家提过这个问题。

火的微尘和水的微尘，因明中经常叫做热触尘和冷触尘，经常用这种专用名词来表达；其实，微尘只不过是我们的称呼而已，实际上就是火和水的意思。水和火本来是不并存相违，首先它们可以同时聚集，这一点跟意识的相违完全不相同。第一刹那的时候，它们可以接触。因为，第一刹那的火是依靠前面它自己的微尘而产生的，水也是如此；所以第一刹那的时候，火和水两个可以接触，这个接触是可以承认的。接触以后，如果火微尘的力量比较强大、数目比较多，到了第二刹那的时候，原来的火微尘就会具有一定的能力，它可以不断地产生；而水的微尘，它的力量比较薄弱，到第二刹那，它已经成了奄奄一息，用世间的话来说，水的微尘就开始没有能力了。到第三刹那，因为火微尘为数比较多、力量比较强，它就不断



地产生，它的相续就不断地延续。而水的微尘，到第三刹那的时候就已经没有了，所谓没有就叫做灭尽，第三刹那水微尘根本没有，可以这样说。我们自宗的观点，到第三刹那，所断会灭掉的。所断指的是所害、力量薄弱的微尘。

当然蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，说的是为数多的微尘和为数少的微尘。而法王如意宝以前讲《量理宝藏论》的时候说，微尘多不多不一定关键，应该说力量强不强。比如说我们世间中，蛇心旃檀火的温度非常高，是一般火温度的七倍；而地狱的火，它的温度更高。虽然地狱火的微尘很少、很小，但是它附近的再大、再多的水微尘，也能完全摧毁。所以，它们是从力量强弱方面来进行损害的，这样说可能比较合理。我们世间的水和火，微尘多不多可以这样说，但是也有一些特殊的情况。当时，上师老人家也是这样讲过。

所以在这里，大家应该知道，如果是外境微尘上的相违，那么第一刹那接触；第二刹那火的微尘多或者力量强，对方水就变成无力；第三刹那的时候，火的微尘不断地产生，而水的微尘再也不能产生，这就叫做能生所生。为什么叫能生所生呢？依靠火这一力量较强的微尘，使原来水的微尘最后变成无力乃至消亡，这叫做产生。那么有没有就像我们前面因和果里面所讲的那样，一个真实的事物让它产生呢？这肯定是没有的。那么，为什么叫能生所生呢？因为所谓的能生所生，不一定它的因非要对果进行饶益。一种是因对果有饶益的能生所生，这是属于相属概念而出现的能生所生；一种是火的微尘让水的微尘变成隐没、变成不存在，实际上，这也可以称为能生所生。

为什么呢？依靠强大的火微尘，能产生水微尘再不能延续



下去的状态，人们用词来表示的时候，这就叫能生所生。我们前面说，因和果之间的概念是能饶益和所饶益，那么现在这里是相违的能害和所害，这会不会有矛盾呢？应该说没有矛盾。没有矛盾的原因我刚才也讲了：如果是真实因果，它的近取因和近取的同类果，可以不断地延续下去，这叫做依靠相属的能饶益所饶益关系的能生所生；而依靠不同的事物，使另一个事物的相续不能再继续发展下去，这个人们也称为能生所生，但这个是依靠相违来摧毁对方的微尘，是依靠相违的能害所害关系的能生所生。以上是讲外境中的微尘，应该这样来理解。

“生起决定令增益，不复生即识相违。”这是讲意识的不并存相违。意识的不并存相违跟前面有点不相同。前面事物（外境）的不并存相违，通过三个刹那来毁灭对方。而意识的不并存相违不是这样的，也就是说，你的相续中什么时候生起无我的智慧，那个时候，你原来我执的习气本体就全部断掉，从此以后，你相续中有了无我的智慧，再不可能产生我执，这就是意识上的不并存相违。比如说我们一个人证得了一地，也就是说到了加行道最后，世间殊胜法末位的时候，在下一刹那中，你的心已经顿悟了，认识到了一切诸法的本性。从那个时候开始，在你的相续中，不可能有原来凡夫那样“我”的执著，这种执著从此以后就完全抛开了。这个内容在其他的道理中也会讲的，应该是在相续上安立的。比如说我的相续中，什么时候产生了无我的智慧，从此以后，“我”的这种增益耽著就不会再产生，这应该是在一个人同类的相续上安立的。而事物上的相违，是从不同类的两个物体，互相排斥、互相矛盾的过程来安立的。以上讲的是意识的相违。

当然有些论师认为，意识的相违也可以用一些刹那来衡

量，但这个内容不好理解，就暂时不提。以后如果有机会，可以第二次讲因明，那个时候再详细地讲。第二次讲《量理宝藏论》的时候，你们提醒我，我再稍微详细地分析。但那个时候会不会变得更糊涂了，可能什么都想不起来了。刚才讲什么时候灭违品，这个很关键，自宗的观点已经讲完了。

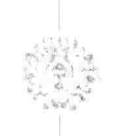
子三（除诤论）分二：一、遣于外境相违之诤；二、遣于心识相违之诤。

丑一（遣于外境相违之诤）分二：一、遣观察有分无分则非理之诤；二、遣观察无碍功能则非理之诤。

寅一、遣观察有分无分则非理之诤：

谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
如若有分成无尽，故三刹那难消失。

你们刚才说，三刹那以后违品的有实法会消失，但是现在通过我们的观察，好像你们一刹那、二刹那、三刹那的时候，所谓的消失并不成立，对方是这样说的。为什么不成立呢？如果你们说三刹那，那这三刹那中的第一刹那可不可以分？如果第一刹那可以分，那么就像我们前面所讲的那样，二刹那、三刹那以及粗大的这些法没有办法组成和建立。第一刹那如果不能分，它是一种常有不可分割的东西，那么三刹那、四刹那以及最后相续的概念，也无法成立；如果你说第一刹那可以分，那么第一刹那也分成三份，其中的第一份又可以分成三份，这样一来就变成无穷无尽了，因此你们说的所害微尘在第三个刹那灭掉，根本不能成立。为什么三刹那不成立呢？首先第一刹那不成立，第一刹那怎么不成立？有分也不成立，无分也不成立。对方给我们提出了这样一个问题。



下面萨迦班智达回答说：你不要着急，不会有这个过失。如果有过失，我不会建立这样的宗派。你好好的，情绪要稳定，不要特别着急，有话慢慢说，不要生气，尤其是出家人更不能生气啊，你们不是穿着红色的袈裟吗？穿着红色袈裟的人，都不能生嗔恨心啊，佛陀告诉我们……（众笑）

刹那原本无部分，相续亦唯刹那生，

微尘刹那不同故，于三刹那灭违品。

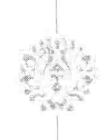
三刹那以后灭违品的说法应该是成立的。为什么成立呢？因为，刹那实际上是观待时间的。按照我们名言来讲，时间应该有一个最小的单位，最小的一个单位必须要在名言中安立。如果这个没有安立，那我们世间中所有的概念，全部都会错乱，全部无法安立。

为什么这么讲呢？比如说，我们现在1年有360天，360天中，1天有多少个小时？这样一来，所谓的一天，也应该依靠最小的一个时间单位来安立；从物质的单位来讲也是如此，比如说我们现在的人民币，十分是一角，十角是一元，如果最细微的那一分钱没有，那么所谓的一角、一元也无法安立。同样，我们现在时间中，所谓的一年，也是有多少个小时，小时也有多少分钟，分钟也是由多少秒组成的。如果最细微的秒没有，那么我们整个时间的概念都无法推算。所以那天我讲前两品的时候，在所谓现在刹那存不存在的问题上，也分析过。当然依靠胜义谛的观察方法，像金刚屑因和有无生因等，依靠中观的这些道理来进行推理，不要说现在的一刹那，任何事物也是不存在的。这一点，凡是佛教徒没有一个不承认的。但是你不用胜义谛来进行甚深严格的观察，仅从世间名言的角度来观

察的时候，应该说最小的一个时间单位如果没有，是不合理的。因此，这里以最小的时间单位来安立的时候，火和水第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那灭违品，应该这样来安立。

当然我是这样认为的：从我们眼识和心识来看，不一定看得出来，真正相违的事物，所害灭除时，只是大的一些事物我们能见。比如说由无数个微尘组成的一碗水，这碗水放在钢炉旁边，或者说特别大的火旁边放一滴水，那个时候，在短暂的时间中会灭的。但这完全是我们粗大的分别念来安立的，这个时候，肯定不是微尘和时间的无分刹那。所以，最细微的刹那是不可分割的，相续也是依靠刹那而产生的。如果第一个刹那，再分再分再分……最后直到无穷，那么什么时候，才有所谓的相续啊？它由多少个刹那组成，根本没办法计算，如此，一分钟或者一秒钟的时间就无法认定了。应该说，从时间自己的本体来讲，最短的一个刹那应该是存在的，这个是它的一个形成过程，这个最短的刹那就叫做最细微的时间。

昨前天有些道友在回答问题的时候，我当时问，柱子到底是产生还是毁灭？他说是产生。我说产生的柱子是灭还是不灭？当时那位道友没有回答，现在好像是笑嘻嘻的。意思就是说，我们这个柱子，现在正在产生的时候应该说也正在毁灭。正在毁灭的话，生和毁灭是不是同时呢？是同时。可能你们也记得，前年我们学习世亲论师《俱舍论》的时候，在《自释》当中也有这个道理。以前没有的现在存在，叫做生；现在存在的以后没有，叫做灭；所谓生住灭中的住，也不是未来的灭，也并不是过去的不存在，就是现在的这一刹那。那这样，一个刹那中即是生、即是住、即是灭，可以这样。为什么呢？因为

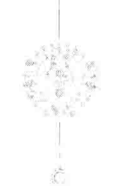


它是有为法，所以生住灭的法相在有为法上面应该是存在的。如果只有生没有灭也不行，只有灭没有生也不行。因此，我们有些事物的本体，以因明的名言量来很详细观察的时候，实际上它有它的特点。当然我们世间人所谓的生，比如说苗芽从种子中出来叫做生，它整个成长的过程，叫做住，最后它摧毁完了以后，叫做灭，这是非常粗大的一种概念。在因明当中，这种老百姓的智慧，肯定是用不上的，因为这是非常粗大的一种概念。我们谁都知道，小孩子已经生了，现在他没有死，住在人间，最后变成老人已经死了，这样的生老死是非常粗大的一种概念。在一个柱子上面，所谓的生住灭，应该可以这样来安立。如果我们说，这个柱子现在正在产生，但是没有灭的话，那么就是没有灭和住的一种生。但是这样的法相，在有为法中能不能安立？谁也没办法安立的。

这样一来，我们就可以知道，应该承许名言中的最细微的时间概念。因为我们前面也讲了："三时顿时不生故，现在刹那乃无分。"因为未来过去现在的时间，不可能同时产生，因此现在的时间，现在的这个刹那，应该说是无分的。现在这个刹那，再没有办法分的这样一个时间，应该是有的。所以，相违的事物依靠这三个刹那来计算，就没有任何相违。当然前面也讲了，相违不是安立在刹那上，应该安立在相续上。为什么呢？因为在相续上，它最后不能再继续并存下去，是从这个角度来安立。如果比较严格一点，或者比较细微一点，其实刹那也有产生相违的，但是这个问题，我想我们在这里也没有必要分析。他这里意思是说，刹那没有办法分，相续依靠刹那而产生。

时间的刹那跟微尘是不相同的，比如说微尘，三个微尘现

在也可以同时存在的，没有依靠细微微尘，实际上粗大的微尘不能产生；而时间与之完全不相同，现在的刹那是无分的，是在这样的不可分割、最细微的三个时间当中不断产生的。跟微尘不一样，刹那并不需要依靠同时存在的微尘集聚，因为时间是连续性的东西。因此，你们所说的过失，我们是没有的。所以，第三个刹那的时候，所谓的违品一定会灭的，一定会不复存在的，它的所断违品再也不会产生，这样的道理是合理的。



Chapter 41

下面，继续宣讲因明中的不并存相违。不并存相违在本体上不存在，但心可以假立。建立自宗，昨天已经讲完了，现在是辩论。昨天是无分刹那方面的辩论，今天是无碍功能（无阻功能）方面的辩论。

寅二、遣观察无碍功能则非理之诤：

有者如是而声称，冷触无阻之功能，
生具功能无功能，如何冷触无需用。

这里是讲对方观点。讲对方观点的时候，下面的讲义要稍微做一点修改，等一会按我说的内容来理解就可以了。前天我们已经讲了，不并存相违有两种：一种是外面事物上的不并存相违，就像水的微尘和火的微尘一样；还有一种是我们心相续上的不并存相违，就像定解和增益（所断）一样。

辩论前先介绍一下“无阻功能”。无阻功能是一个专有名词，意思是，一个法后面的刹那没有任何阻碍，一定会产生，这样的法叫做具有无阻功能的法，此功能没有任何阻碍。比如说，青稞种子最末位的刹那具无阻功能，因为它的这一个刹那过了以后，马上要产生它后面青稞苗芽的果，这叫做无阻功能。

对外境上的不并存相违，对方有些论师提出了这样一个问题：与火的微尘同时存在的水的微尘，实际上有无阻功能。那



么与火同时的水的无阻功能，对它后面刹那的法，是有能力产生还是没有能力产生？也就是说，这一无阻功能到底有能力产生后面的刹那呢，还是没有能力产生后面的刹那？如果你说无阻功能有能力产生，那么虽然火在旁边具足，但是也不能害它，因为这个无阻功能一定会产生它后面刹那的法；如果你说这个无阻功能没有能力产生，那么火的微尘没有必要与它接触，因为到了第二刹那的时候，它自己的相续会自然灭亡的，这样以后，即使相违的火根本不存在，实际上它也会自然而然死掉的。这样一来，你们所谓的火和水的微尘相接触以后，另一个变成无有能力，这种说法实际上是不合理的。不管是有功能也好，无功能也好，实际上火的微尘对刚才水的微尘来讲，根本没有用了。对方给我们提出了这样一个问题。

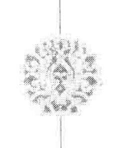
我们可以用世间的一个比喻来讲，当然这个比喻也并不是特别的贴切，但是从为了好懂也可以。我们以敌对双方之间的关系做比喻：其中势力比较薄弱的这个人，他最后的无阻功能，是产生失败的一个人？还是产生胜利的一个人？如果说产生的是失败的人，那么这边具有强势力的敌人就没有用了，因为对方毕竟是要失败的；如果产生一个强有力、能胜利的人，那么这边的敌人即使再英雄也没有用，因为对方是产生强有力且胜利的人的缘故。以这种方式来理解，应该是可以的。

对方给我们提出了一个，关于无阻功能的微尘刹那辩论的问题。不管怎么样，水的冷触尘均不需要火的热触尘，对方给我们提出了这样一个问题。

下面，我们对他进行回答：

冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，

值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。



这里是说，你们所谓的冷触尘的无阻功能，我们可以分析，在分析的过程中就会发现：一般来讲，水的无阻功能的微尘（水的微尘），它可以利益第二刹那，是第二刹那产生的因。也就是说，无阻功能是产生第二刹那的近取因。但是至于你们刚才提出的问题，就是这种无阻功能到底能不能产生它后面水的微尘？关于这个问题，我们不能直接回答，应该观待不同情况：如果水的微尘遇到了非常强大的俱有缘的火微尘，那么水的无阻功能的微尘，实际上不会产生第二刹那，因为与它相违的火微尘的力量太强大的缘故，它在第二刹那的时候会毁灭的；如果说它的俱有缘——火的微尘力量比较薄弱，在这种情况下，刚才无阻功能的这个水的微尘，它后面的刹那可以不断地产生。所以我们对他回答，能产生还是不能产生，主要取决于对方火的微尘：火的微尘如果强大，它不会产生的；火的微尘不强大，会产生的。因此，它要观待这个俱有缘。

以这种推理，我们可以了知很多类似的情况。比如说瓶子，一般来讲，瓶子后面的相续是依靠前面的相续作为近取因而产生的。但是，瓶子的相续是继续下去还是间断，这要看俱有缘的铁锤是不是强有力：如果铁锤强有力，那瓶子的相续就不能继续下去；如果铁锤没有力量，那瓶子的相续还可以继续下去。

所谓相违，有些在本质上有能害所害的关系，有些对事物的差别起一定的作用。比如，火和水在本质上是抵触的，但是水的本质在我们面前是消失还是不消失，主要取决于火微尘是强大还是不强大。在这种情况下，我们一定要把近取因和俱有缘之间的差别分清楚。因为俱有缘和近取因两者，有些时候在事物产生的过程中会起作用，就像依靠青稞种子产生青稞苗芽



的时候，地水火风变成俱有缘，对相续不断地产生也起作用；有些时候在事物灭亡的过程中会起作用，从相违的火和水的本质上进行观察，火成了一种俱有缘，在那个时候，使水的相续不能再延续下去，火也起到这样一个作用。这两个因缘在不同的场合中有不同的作用，这一点大家一定要了解。

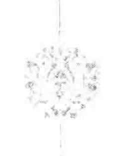
当然，世间中的相违跟论典中严格的相违还是有一定的差别。在世间，人们是这样说的，敌对双方之间有矛盾。但实际上，这种矛盾也可能有共存的现象。虽然我跟这个人之间有一点矛盾，但是我们可以在一个场合共同生存，表面上好象没有什么矛盾，这种情况也是有的。但在这里，真正的矛盾、真正的相违是依靠一个强有力事物的威力而摧毁另一事物，真正相违的界限是这样的。所以，我们人与人之间的相违只不过是一种概念。真正的相违，一个事物存在的时候，另一个事物在它的范围中没办法存在，一定会灭亡的，这样的一种法才叫做相违。

丑二、遣于心识相违之诤：

谓所断体或断种，无论如何亦非理。

对方给我们提出来的问题是什么呢？因为我们前面已经讲了，当相续中产生定解的时候，增益的本体会断掉。对方认为，相续中产生定解的时候断除增益是不合理的。他们问：到底是断增益的本体还是断增益的种子？对方给我们提出这个问题。

如果你说断增益的本体，实际上我们的心专注在其他外境的时候，一个人的相续中不可能产生两种分别念的缘故，那个时候他也不会执著那种增益，所以本体的不执著在谁的相续中



都可以偶尔产生；如果你说从种子上根本断掉，但在凡夫地的时候，这是根本不可能的事情。这样一来，你们虽然说依靠定解来断除增益，但是这种说法是不合理的。不合理表现在两个方面：第一个，断除增益的本体方面不合理；第二个，断除增益的种子方面不合理。

对方的想法是这样的：比如说，柱子常有的执著叫做增益，无常的执著叫做定解。你要断除增益的话，是不是断除本体？如果断除本体，虽然我有时候执著柱子是常有的，但是一会儿我就不执著柱子了，我的心转移到其他事物上，如瓶子或者佛像等，那个时候，在我的分别念的境界中根本没有柱子常有的本体，那这已经成了断除本体。如果是断除常有执著的增益种子，这在凡夫地是绝对不可能的事情。所以，你们虽然说依靠定解来断除增益，但这是不可能的，因为断除本体也不合理，断除种子也不合理。

对方提出来的问题是这样的，我们下面对他们进行回答。

亦有断种之对治，定无增益无二过。

这有两种情况，断增益种子的对治方法，在世间中也是有的，还有依靠定解来断除增益本体，所以无有增益是合理的。因此，你们刚才给我们发的这两种太过，绝对是没有的。

断除增益种子怎么会有呢？比如说，我们先在资粮道或者加行道了解到柱子无常或者万法无我，并在自相续中生起了一个决定性的定解，最后在小乘的预流果或者大乘见道的时候，真正生起了不可退转的见道智慧，以这个见道的智慧就可以断掉增益的一切种子。所以，在我们世间断除增益种子的现象并不是没有的，完全是可以的。

第二种情况，也就是说定解一生起来的时候，增益的本体

就会断掉。其实，断除增益本体跟心识专注到别的地方，这两种现象有非常大的差别。有什么差别呢？比如说我的相续中没有生起真正量的定解，那当我看见这个柱子的时候，就觉得柱子是常有的，中间我就产生其他一个分别念，而去执著牦牛、大象等，过一会儿念头又返回来执著柱子，原来执为常有的念头就马上恢复。在我的相续中，把柱子执为常有的增益，这种颠倒心识永远都会产生。相反，一旦我通过闻思知道，柱子的的确确是无常的，我原来执著常有的想法和见解完全是错误的。在我的相续中真正生起了这样的定解以后，什么时候我执著柱子，就会有无常的概念，不会有常有的概念。就像我们首先把花绳看作毒蛇，然后通过照明灯完全知道：噢！原来这是花绳。从此以后，当我再看见这个花绳就不会错认为毒蛇。所以刚才你们所说的，我的心转移到别的事物就是断除增益的本体，这跟我们相续中真正生起以正量引发的定解而断除增益的本体有天壤之别。因此，这里一直要求什么呢？就是要依靠正量在自相续中真正得到真正的正见。对方认为，我的心不专注的时候也没有执著邪见，所以这也叫断除；其实这不叫断除，只不过在那个时候没有这种执著而已。而定解，就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，什么时候你的相续中真正的定解生起来，从此以后就不会对这个法有邪执、邪念。所以，定解的确非常重要。不管讲因明也好，讲中观也好，定解都很重要。

其实，定解的范围是方方面面的。比如说，有些人以前不知道释迦牟尼佛到底是什么样，通过学习因明以后，就知道在整个三千大千世界中，唯一的量士夫就是佛陀。那这样，以后看到佛像也好，别人提起佛也好，不管怎么样，对佛非常正确的认识就会浮现在脑海当中，不会有原来的到底佛存不存在，



这种怀疑是不会有的，因为相续中已经真正产生了对佛的正确定解的缘故。或者说我们对业因果的概念也好，柱子无常的概念也好，人身体不净的概念也好，很多的见解在自相续中真正以正理引发出来，以后就不会退失。我们以前也再三说过，依靠理证而引起来的正见如果在自相续中真正生起来，那么以后就不会再恢复到原来的邪念中去。而有些人，比如说我今天对佛的信心很好、很不错，再过两年或几年以后，由于环境的变化，对佛还会产生邪见。那这是什么原因呢？原因就是，原来在自相续中根本没有生起以理引发的定解。什么叫做以理引发的定解呢？就是通过自己的理证智慧来再三观察，最后得到不随他转、不可动摇的见解。如果这种定解生起来，你在有生之年乃至生生世世也不会退失。所以说，我们通过学习，尤其是依靠因明的道理对业因果等世间很多真理生起定解，是非常重要的。

癸四（确定相违之量）分三：一、破外境相违；二、建立心前相违；三、遣除诤论。

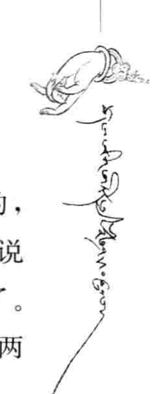
子一、破外境相违：

首先讲外境中没有相违，也是依靠心来安立的道理。

犹如相属此相违，亦于实境不成立，

唯以分别念增益，而安立此为相违。

这里是说，相违与前面第六品所讲的相属一样。所谓相属，不管是彼生相属还是同性相属，在外境当中不存在，是我们分别念假立的。这个道理，前面已经详细讲过，每一个人肯定会明白的。同样，现在我们讲的第七品中的相违跟相属也没有什么差别，在真实的外境中，能害和所害或者说相违（此相



违和彼相违），根本不可能成立，唯以分别念增益而安立。

有些人可能会这样想：相属在外境中不成立也是可以的，这一点我们不得不认可，但是相违应该在外境中存在。比如说火与水，它们接触以后，火获得胜利，而水却失败而灭亡了。所以这并不是心来假立的，在外境上确实有不同的力量，这两个力量互相排斥，这叫做自性上的相违。

我们可以对此做详细地观察，如果没有观察，我们无始以来都有这方面的串习，一直在串习这样的分别念，就会认为这是对的。当然在这一点上，符合道理的外境应该是有的。但是，所谓相违就是互相排斥的意思，这种排斥和矛盾就是我们的分别念来安立的，在真正的外境中并没有真实的相违。

为什么没有相违呢？下面，我们对外境火和水的本体进行分析。如果火和水在同一个时间中存在，第一刹那它们接触，那个时候相违的事情没有发生，因为两者都存在，并不是不并存相违，而是并存，所以这不叫相违；到了第二刹那，一个微尘有力量，一个微尘没有力量；第三刹那，力量弱的就消失了。那这两者是不是叫做相违呢？肯定不是相违。就像我们前面观察的那样，所谓相违，两种法以上才可以叫相违，一个法自己对自己相违是无法成立的。如果需要两个法，那么火的微尘强大的时候，水的微尘已经灭完了。一个强大的事物产生的时候，不强大的事物已经不存在了。而水微尘这种所害、无能力的东西产生的时候，火的微尘已经不存在了。所以它们两者之间就像我们前面所讲的那样，因存在的时候果不存在，果存在的时候因不存在。如果两个事物要相属，互相要产生关系，那两者必须都要存在，但是两者并不能同时存在。如相属不成立一样，相违也要有能害所害。如果能像我们两个人同时存在

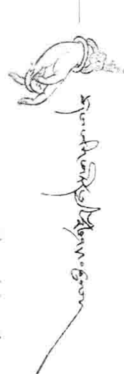


一样，我是他的能害者，他是我的所害者，那可以发生这种情况。但是，我们真正在火和水的本体上详细观察，当两者都存在的时候还没有害。如果害的时候，能害者产生时，所害者还没有产生；而被害的这种无力产生时，能害者早就已经灭完了。这就说明，只要我们进行详细观察，所谓的相违的确是不存在的。相违的这种法应该是有的，但是，能害所害的关系、过程，全部是依靠我们的分别念来安立的。

或者可以这样说，同时的法也没办法相违，非同时的法也没办法相违。如果非同时，那怎么相违呢？没办法的。上一代死完了的人对下一代的人有没有直接损害？不可能的，他的自体已经灭完了。同样的道理，能害所害的关系，我们用自己的智慧详细去观察，的的确确是得不到的。

还有，因和果之间如果真正有能害所害的关系，那应该用一种量来决定。这种量，首先看我们的现量能不能成立？现量绝对不可能成立。前面的因和果，因也看得到，果也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对不会有的，只不过大家将相续错认为一体而已。同样的道理，现在的能害和所害，能害也看得到，所害也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对没有。因为眼识是现量性的，它只能取刹那性的东西，不可能取相续性的东西。这样一来，以现量是不能成立的。现量不能成立，比量如果能成立也是可以的。它们两个之间真的有一种能害所害的关系，不是心假立，而是在外境上存在，那也是可以的。但是，这一点也绝对不可能成立，因为一者存在的时候，另一者不存在。

当然，我们用中观的观察方法来进行观察，相违的本体也是不存在的。而因明并没有那么细致，因明只不过是，在名言



中，能害所害的关系在所有外境事物上不成立自相，全部是我们的分别念进行假立的。但是也有一些是成立的，比如依靠我们的无分别念，也能取到刹那性的东西、无常性的东西。所以，因明的说法跟中观的说法有很大差别。我们在这里，并不是以中观观察胜义谛的智慧来进行分析，这个大家一定要清楚。因此，能害所害的相续不可能共同存在，只不过人们的分别念认为，水的法跟火的法是互相相违，从而安立为水火不容、水火相违，立出了这样一个定义。实际上，这是绝对不可能存在的。相违也是这样的，相属也是这样的。

可能有些人这样想，通过现量所知道的，不管是相违的法也好，相属的法也好，都是刹那性的东西，而最后我们要用决定性来衔接，那么它们两个之间的道理是怎么样成立的呢？比如说外境上的相违，三个刹那圆满，而我们的眼识根本见不到三个刹那之间的关系，那这是依靠什么样的方式来了知的呢？要了解三刹那，必须要有一种推理。如果没有推理，那仅凭我们的眼识，第一刹那火和水接触，第二刹那水变成无力，第三刹那水毁灭，这样的关系都照见，是不可能的。这样的眼识，就像我们在第一品、第二品中所讲的一样，是非常困难的。但是我们通过比量知道，这是现量性的东西。也就是说，以前自己所了解的现量的法，通过后来的比量来了知。因此我们前面讲相属的时候，为什么自宗既要有现量又要有比量，原因就在这里。否则，就会有这方面的怀疑。

子二、建立心前相违：

除非可见不可见，无定相违之他量。

意思就是说，除了可见和不可见以外，再没有决定相违的



其他量。那么，火和水之间的相违是依靠什么样的正量来确定呢？我们可以说，与前面讲因果的时候一样，也是通过见和不见或随存随灭的三种层次来决定的，除了这个以外没办法决定。前面确定因果的方式是这样的：在一个清净的地方，首先两者都未见，然后看见因，最后看见果；或者，首先见到因中产生果，然后看不见因（因不存在），最后果也不存在，有这样两种层次。同样的道理，我们这里就像因果一样，首先能害所害两者都不存在，比如说火也没有，水也没有，看见这样一个地方，然后强有力的火已经存在了，最后水不存在，通过这样的方式来了解也是可以的；或者，首先看见水——冷触存在，然后看见强有力的火——热触，再过一会冷触都没有了，通过这种方式也可以了解。通过以上两种方式可以了解，火和水是直接相违。在蒋阳洛德旺波的讲义中，其实就有这两种解释方法。意思就是说，这两个法为什么相违呢？通过这种方式也可以了解。原来这个屋子特别冷，但后来你生火了，过了一会寒冷全部都没有了。通过这种方式，可以确定它们是相违的。

如果是人，依靠口里面的语言就可以知道，他们两个之间有矛盾。比如，有人一接触别人就说某人的坏话，这个人是如何如何不好，一会又要说他的坏话，一会又要说他的坏话，那这两个人之间肯定有矛盾。我们通过别人的语言也会知道人与人之间的矛盾。但是火和水之间的矛盾，是通过自宗随存随灭的关系来知道的。不然，我们也看不出来，火也不会说：啊！我跟水的矛盾挺大的，我根本不愿意见这个水；我这个火的颜色是红的，水的颜色跟我不同。等等，火不会这样说话。总之，火和水为什么相违呢？我们应该通过随存随灭的方式来了

解，除此之外并没有别的能了知的量，就是这个意思。

子三、遣除诤论：

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，

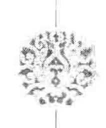
有者说用具力因。

对方说，对于冷触的灭亡，如果我们运用因来进行推理，那是依靠火的共相呢？还是依靠强有力的火？

如果我在别人面前说：我的前面不会有寒冷，不会有冷触，因为火存在之故。我只说火存在，没有说是强有力的火，也没有说是微弱的火，光说一个火的总相，那对方就会说，光用火的因来推出这个地方不存在寒冷，这是不定因。为什么呢？因为，你光说火是不合理的。如果是说强有力的火，那你的前面不会有寒冷；如果没有强有力的火，那就不一定能遣除你前面的寒冷。所以对方认为，这是不定因。

有些人说：一定要用具力的因。具力的因是什么呢？比如，我的前面不存在寒冷，因为前面具有强有力的火之故。因为用了一个强有力的火作为因的缘故，所以这个推理是合理的。但对方说，以具有强有力的火作为因，有不成的过失。为什么不成呢？因为当时冷触（寒冷）不可见，故而热触（火）比它力量强大这一点无法成立。

对方的意思是说，当通过比量来说明前面不存在寒冷的时候，如果说因为有火的缘故，那也不成立，这变成不定因；如果说是强有力的火，那也不成立，这是不成因。简单地说，仅说火有不定的过失，说具有强有力的火有不成的过失。这样以后，那你到底用什么样的论式来证明前面不存在寒冷？到底是强有力的火呢？还是以火的共相？对方提出了这样一个问题。



在萨迦班智达还没有回答的时候，“有者说用具力因”，有些论师在中间站出来说，运有具力因可以成立。他们说，光是一个火的共相作为因，不能成立这个推理，应该说是以具有强有力的火作为因。也就是说，刚才后面那种因是正确的：前面不存在寒冷，因为强有力的火存在之故，运用这种论式可以进行说明。

以上观点萨迦班智达都不承认，他说：

自体唯依火共相。

这个推理的因的本体，仅仅是依靠火就可以了，不需要用强有力。那有没有刚才的过失呢？没有的。你只要说：前面没有寒冷，因为存在火的缘故，这样就可以了。因为，凡是火存在的地方就不会有寒冷。不管火的大小是什么样，强有力也好，微弱也好，只要有火存在，在它所覆盖的范围中就根本不可能有寒冷，哪怕是非常微小的一个火星，一个小小的火，在它所“管辖”的范围中就不会有寒冷。如果你说强有力，那也不一定。比如你说前面不会有寒冷，因为具有强有力的火的缘故，那我们可以说：这也是依靠观待而安立的，也许在你房子里面，火比较大的话，不会有寒冷，但是超出这个范围很有可能还存在寒冷。所以说，只要用火作为因就可以了，不一定要用强有力。因此萨迦班智达认为，只要用火的因就可以推出，在它所“管辖”的范围当中根本不可能存在寒冷。因此，通过这种方式来了解是非常合理的。

壬二（互绝相违）分二：一、宣说他宗非理；二、安立合理之自宗。

癸一（宣说他宗非理）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

若谓某法离他法，即是互绝之相违，
分类直接间接违，间接违亦许二类。

因明前派和后来的克珠杰等格鲁派的一些大德是这样认为的：什么叫做互绝相违呢？不管是什么样的法，只要远离其他法，也就是说其他法在这个法上面不存在，那这两个他体的法就叫做互绝相违，如柱子与瓶子。他们认为，柱子的本体实际上远离了瓶子，瓶子的本体已经远离了柱子，所以它们两者是互相绝开的，已经互相绝离了。这样以后，它们之间的关系叫做互绝相违。他宗认为凡是它体的东西都应该是互绝相违，因为从柱子本体的角度来讲，其实瓶子非柱子，所以它们应该是互相离开的，这叫做互绝相违。

他们认为，如果对互绝相违进行分类，就有直接相违和间接相违两种。间接相违也可以进一步分为，具有直接相违差别法的间接相违和不具直接相违差别法的间接相违两种。

从实体和反体方面也可以进一步分：

实体反体之相违，各有二种共六类。

从总体来讲，互绝相违分直接相违和间接相违。然后，间接相违也分两种，具有直接相违差别法的间接相违和无有直接相违差别法的间接相违。

如果我们从实体和反体方面来分，实体方面分三种，反体方面分三种，总共有六种分类。怎么样分的呢？从实体的角度来讲，实际上可分为直接相违和间接相违两种；而间接相违也分为实体方面具有直接相违差别的间接相违和实体方面无有直接相违差别法的间接相违两种。这样以后，实体方面总共有三种类别。从反体方面来讲，也是同样的。首先，反体方面分直



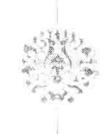
接相违和间接相违两种。然后，反体方面的间接相违又分反体方面的具有直接相违差别法的间接相违和反体方面的无有直接相违差别法的间接相违两种。这样，实体反体合起来共有六钟分类。

这六种，我们分别举例说明，应该如何安立。首先是实体方面的直接相违和间接相违。如白色与非白色，人和非人，或者说蓝色与非蓝色等，这些是实体方面的直接相违，这比较好懂。因为颜色也好，人也好，海螺也好，这些东西都是实体法，所以这是实体方面的直接相违。他们的因明分法就是这样的，稍微复杂一点，但是你知道了以后，也不是特别的复杂。下面是实体方面的间接相违，这分为两种，一个是具有直接相违差别法的间接相违，这就像非蓝色与青莲花一样。为什么呢？因为非蓝色和蓝色是直接相违，而青莲花具有蓝色这个差别法，这样以后，非蓝色与青莲花就应该是具有直接相违差别法的间接相违。而红色与白色，或者黄色与蓝色等，这些是没有直接相违差别法的间接相违，这个比较好懂。这三者，他们认为全部是从实体上面来分的。

然后反体方面的三种相违，举例说明如下：比如柱子无常，是所作之故。所作是这个推理的因，而非所作不是这个推理的因，因和非因实际上是从反体来分的，这两者叫做反体的直接相违。非因跟所作是反体方面的具有直接相违差别法的间接相违。无常的反体和所作的反体，是反体方面的无有直接相违差别法的间接相违，因为它们没有任何直接相违的差别法。

这些相违法，表面上看起来比较复杂，但是你了解以后，也不是很复杂。总的来讲，反体方面有三种相违，实体方面也有三种相违，因明前派是这样认为的。

下面，我们需要驳斥有些观点，也需要建立自己的观点。总的来讲，任何法如果相违，应该有两种相违，不并存相违和互绝相违。而互绝相违中对方分了这些，你自己是否认为也是这样？是不是他们之间真的有相违的关系？反体的相违和实体的相违的分法合不合理？当然，我们下面讲第八品的时候也会讲的，实际上这样的相违是不合理的。为什么呢？其实，反体的很多相违是我们心假立的，而实体的相违在外境中本来都是不成立的。所以，如果心和外境没有以遣余的方式来了解，实体上也安立一个，反体上也安立一个，而且反体上的东西在外境上存在还是不存在？这样分析是很麻烦的事情，因此我们下面会对这些观点进行驳斥。也就是说，因明前派的分析方法不太合理。而不太合理的原因，到时候我们会知道的。前面也讲过，因明前派最喜欢将事物上面的反体和实体搅在一起，并经常以这种方式来安立他们的观点，但这种说法不太合理，到时候我们可以遮破。



Chapter 42

下面宣讲《量理宝藏论》第七品中的互绝相违，前面他宗的观点已经讲完了，现在我们驳斥他宗观点。

子二（破彼观点）分三：一、真实遮破；二、破遣过之答；三、说明异体称相违之密意。

丑一、真实遮破：

若离他法是相违，所有相属成相违。

若承许此相违破，相属则立皆失毁。

前面，因明前派和因明后派的个别论师所承许的观点，我想大家应该记得清楚。下面，萨迦班智达开始遮破他们的观点。因为他们把互绝相违分六个方面来进行阐述，并且他们有一个最主要的观点，凡是他体的东西就是互绝相违。下面，我们就驳斥“若离他法是相违”的观点。如果仅仅因为某一个法远离了他法，就把它们安立为互绝相违，那这种说法非常过分，极不应理。为什么不应理呢？因为所有的相属都变成相违了。比如说火和烟、种子和苗芽以及父亲和儿子以及夫妻等，这些都是他体的法。凡是他体的东西如果都是相违，那世间中所有他体的东西都应该成了相违。种子和苗芽之间也是他体的缘故，也应该成了相违。同时，按照他宗所承许的反体的角度来讲，所作和无常的关系也应该成了相违。那这样，世间所有他体的东西都全部变成了相违。如此，不仅是柱子和瓶子等他

体法之间成了相违，而且无常和所作等所有相属的法也都变成了相违的关系。

如果你们承许，凡是相属的东西都是相违，那这是非常不合理的。为什么不合理呢？按理来讲，如果两个事物的关系是相违，那以相违的推理就可以遮破另一个法。比如说我前面根本不可能存在火，因为强大的水分——冷触存在之故。或者说我前面不会有光明，因为有黑暗存在之故。因为，当一个事物存在的时候，它违品的另一个事物就是破斥的对象，不可能存在。如果按照你们的观点，这一点也是不合理的，因为相属的东西全部相违。那这样一来，我前面不存在水，因为有火的缘故，这种推理就完全不合理了。应该说我前面有火，有水的缘故；或者是，强有力的火存在的缘故，我前面应该有水。也就是说，火所接触的范围中应该存在水，应该反过来这样进行推理。还有，按照你们的观点，依靠相属来建立也是不应理的。比如我们平时经常用的推理：山上应该有火，有烟的缘故；柱子是无常，因为是所作的缘故等等。为什么所作和无常两者，要用所作来推无常呢？因为它们之间有同性相属的关系。可是，按照对方观点，这两者之间是反体的相违；那这样，这种推理、这种建立，也就完全不能成立了。你应该说，柱子不是无常，因为所作的缘故，应该变成这样了。因为相违的东西要利用因的时候，它们之间的关系完全是相反的。另外，山上应该有火，有烟的缘故，这种推理也不合理。应该反过来这样说，山上不可能有火，有烟的缘故，因为它们之间是相违的关系，既然相违，那就不可能并存。所以对方的观点，凡是他体的东西就承认为相违，这是不合理的，大家也应该详细分析。

虽然因明后派的有些论师，如克珠杰等，他们对萨迦班智



达也有一些遮破的语言，但实际上，他们的语言根本没办法破掉萨迦班智达。我们宁玛派全知麦彭仁波切的观点，也是这样承许的。其实我们这样承许，因明后派的论师根本没办法遮破，也就是说应该这样来建立观点。对此，我在这里不广说。

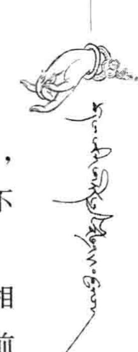
总而言之，是他体的东西不一定是相违，我们可以这样来理解。如果凡是他体的东西都是相违，不管是反体也好，实体上也好，那就成了我们昨前天所讲那样，世尊说法和世尊成为遍知，这两个不同反体也应该成了相违。可是在因明许多论典中，像《理滴论》等，都异口同声地说：世尊说法和世尊成为遍知两者没有任何相违之处，这说得非常明确。这样一来，我们大家应该清楚，凡是他体的东西不一定相违。虽然相违的东西也有他体，但是他体不一定就是相违。下面我们安立自宗的时候，对这个问题也会阐述。

这是真实遮破对方的观点。这样遮破以后，对方有些不服并开始与我们进行辩论，我们也再次遮破对方的观点。

丑二、破遣过之答：

谓异体属或无关，是自本体遮他体。

这是对方给我们提出的辩论。他们的意思是说，凡是他体的东西就应该是互绝相违，如果他体的东西不是相违，那就不合理。怎么不合理呢？他们是这样说的：比如火和烟、所作和无常、苗芽和种子等，它们之间有相属的关系；或者说蓝色和黄色等，它们之间没有直接的关系。没有关系的这些法也好，有关系的这些法也好，凡是他体的东西都应该是相违的。为什么相违呢？因为，是自己的本体就完全遣除了其他的本体。比如蓝色这种事物，实际上在它的本体上已经遣除了黄色的东



西；烟的本体上，也已经遣除了火的本体；在所作的反体上，也已经遣除了非所作或者无常等反体。既然遣除，那是烟就不是火，是和不是应该说是相违的。

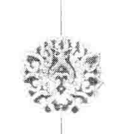
又比如，他们认为柱子和瓶子完全是互绝相违。为什么相违呢？因为，在建立柱子本体的时候，在柱子的里里外外、前前后后，从哪一个角度来讲，瓶子的一点一滴也不存在。如果不存在，是柱子就不是瓶子；这样以后，是和不是应该有一种互绝相违。所以对方认为，不管是有相属的关系也好，没有相属的关系也好，凡是他体的东西都应该是相违。

在没有经过详尽观察的时候，我们也会认为对方的话的确有道理，但这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

相违可得遮破故，可见不得成无需。

这种说法肯定是不合理的。因为，如果它们之间相违，那么得到一个法，另一个法根本不可能存在，它们之间有这样一种推理方法，这叫做相违可得因。我们下面讲自利比量的时候，也会给大家讲的，到时候应该会清楚的。所谓相违可得因，意思就是说，我前面不可能存在火，因为强有力的水存在之故；因为得到强有力的水的缘故，所以与它相违的东西不可能有，这叫做相违可得因。这种可得因实际上是遮破它的违品，相违本来就是如此。

然后，如果是相属或者是其他的他体，那么由可见不可得因就可以建立。比如说，在我前面这个黄色的事物上不可能有白色，如果有白色，我就可以见到；但是，因为我没有见到的缘故，所以在这个物体上不可能有这种颜色存在。本来这是一个非常正确的推理，但是，如果按照你们的说法，黄色和白色是互绝相违，那么这种相违就不应该用可见不可得因来进行推



理。如果你用可见不可得因来遮破，那就不合理，它应该由相违可得因来进行破斥，这个道理大家应该清楚。

如果它们之间真的有相违，那么我们就不能用可见不可得的因来进行推理。比如说，我前面红色的东西是存在的，而这上面白色的东西不存在。那么，我用什么样的方式把白色的东西不存在的道理给别人明示呢？我应该用一种推理。如果红色的东西和白色的东西之间是相违的关系，那么我可以这样说，我前面不可能有白色的东西，因为红色的东西存在之故，应该用这样的推理。实际上，这样的推理是不一定的。因为，白色的东西存在的缘故，所以红色的东西不存在，这是不一定的，这种推理会有这种过失。我如果用另一种推理，我前面红色的东西上面不可能有白色的东西，如果有白色的东西，那我可以现见，但是，因为我没有见到的缘故，所以白色的东西是不存在的。以可见不可得因来判断，最后得出的结论是白色不存在，可以得出这样的结论。所以，我们应该用这种方法来驳斥对方。

没有驳斥的时候，好像对方也说得很对一样，柱子的本体不是瓶子，红色的本体不是白色，它们之间确实有一种互绝相违的关系，可能很多人会这样想。但我们一定要明白：虽然从本体的角度来讲，的确柱子远离了瓶子，它们是互绝的；但是，它们之间并没有互绝相违的关系。

关于互绝相违的违品，萨迦班智达在刚开始的时候就已经给我们讲了，它的违品是有实法和无实法的问题，这是很关键的。因为，如果是不并存相违，它的两个违品都是有实法。而互绝相违，柱子和非柱子，非柱子虽然包括了瓶子、牦牛等；但是，我们并未将有实法的部分安立为互绝相违的违品。那我

们是怎样安立的呢？柱子本身是有实法，在柱子的本体上不存在非柱子的反体，这个遮遣部分与柱子的关系是互绝相违。它的违品是无实法，这一点很关键。所以，我们遮破对方的时候，千万不能将违品看作是有实法。比如柱子和瓶子，瓶子是不是非柱子呢？我们说“是”。那它们之间是不是互绝相违呢？不是互绝相违。为什么不是互绝相违呢？因为，我们互绝相违的违品并不是建立在有实法上面。如果是有实法上面，那《因明七论》也应该这样安立，互绝相违是两个有实法之间的关系，可是并没有这样安立。所以互绝相违的违品，应该建立在无实法方面。

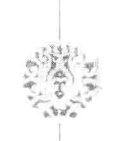
丑三、说明异体称相违之密意：

因为在因明七论中，有时候也提出，互为异体的这些法，比如柱子、瓶子等，它们之间有相违的关系。但是，它的密意并不是这个意思。下面，萨迦班智达解释它的密意。

说异体法是相违，实是假立如相属。

这里说，这种说法在法称论师的因明七论中有明示。《释量论》等相关因明论典说，蓝色和黄色之间的关系，烟和火之间的关系，以及柱子、瓶子之间的关系等，这些不同的事物是相违的。这种说法确实是有的，但是这并不是法称论师真正的意思。因为，不管是佛陀也好，或者是后来的高僧大德，他们的有些词句不能仅从字面上去解释，因为这些词句往往有一些密意。

当然，佛陀说一些不了义的语言跟世间人说妄语完全不相同，大家应该清楚。世间妄语是为了达到自己的目的，并对别人没有任何利益，是在这样的情况下说的。而佛陀，利益自己



的自私自利的心少许也没有。他这样说，对众生会有一定利益，而且也有一些依靠处，应该是有一些这样的意图，因此应该这样说。如果佛陀在有些众生面前没有说不了义的法，这是因为，他知道很多众生依靠这种理解方法不能得到利益。所以，佛陀说不了义法跟世间人说妄语完全是不相同的。

同样的道理，法称论师虽然在因明论典中说，异体的东西是相违的，确实有这些字眼，但是它的密意应该这样解释："实是假立如相属。"实际上是两个事物，是一个本体就不是另一个本体，从这个角度来说是一种假立的东西。从假立的角度来讲，这个是相违，就像我们说相属一样。说相属的时候也有这样的情况，有的法既不是彼生相属，也不是同性相属，如两匹马拴在一个柱子上，"哦！这两匹马有关系，有相属，在一起。"或者是牦牛和大象放在一起的时候，"哦！它们在一起，连在一起。"实际上，比如用绳索把牦牛和马拴在一起，我们说这两者是连在一起的，它们有相属的关系；可是你真正观察，牦牛和马两者彼生相属的关系也没有，同性相属的关系也没有，真正的相属肯定没有。但是，人们为了表达某种意义，有时候也把假立的东西叫做相属，这种说法是有的。同样的道理，不同的两个事物，因明七论中有时候说它们相违。但是，这种相违并不是我们在这里讲的互绝相违和不并存相违。所以，因明七论中的这种说法应该有另一种意思，它的密意应该这样来解释。这以上主要是遮破他宗。

癸二（安立合理之自宗）分三：一、一体异体之安立；二、异体安立相违相属之理；三、宣说互绝相违。

子一、一体异体之安立：

首先我们应该了解，什么是他体，什么是一体。一体他体的关系应该搞明白。颂词是这样说的：

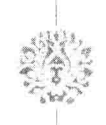
依因与识之差异，安立一体与异体。

在世间中，反体方面的一体他体也是存在的，实体上面的一体他体也是存在的。第一个，实体上面的一体他体是什么样呢？一般来讲，每个事物都有它自己的不共近取因，依靠近取因而真实产生的事物，如果是一体，那么这叫做一体；如果是从不同的因缘中产生的不同事物，那么这叫做他体。当然，这是世间中的实有东西，因为是实体上的东西的缘故。依靠实在的因而产生的，有些是一个种子产生一个法。当然，如果按照《俱舍论》详细来分，一个种子产生一个事物也有，一个种子产生多种事物也有。但不管怎么样，这是依靠本事物自己的因而产生的不同事物的一体他体，这叫做实体上的一体他体。

还有一种情况，就是在众生的分别念面前显现的东西，并不是显现在无分别念面前。这种显现的东西，就像我们前面讲遣余的时候所讲的一样，在柱子的本体上，所作无常是同性相属，在这种情况下它们是一体。如果我们把同性相属里的无常、所作分析出来，那就变成心识面前的他体，这就是反体上面的他体，而实际本体上并没有两样，并没有两种法。

世间中，有依靠心识而分的一体他体，也有依靠事物的本质而分的一体他体，这些现象都可以存在。总而言之，世间上有千差万别、各种各样的法，但是这些法归纳起来，要么是以因缘而分的一体他体，要么是以心识而分的一体他体，除此之外一体他体是没有的，应该可以这样来安立。这是一体他体的安立方法。

当然，对一体他体的安立，其他有些讲义中是这样讲的：



依靠一个因而产生的一个法叫做一体；依靠多种因而产生的多种法叫做他体，这种说法也是有。但这样解释的话，恐怕有一点点困难。因此我们，凡是依靠真实事物的因而产生的一体他体，就叫做实体的一体他体；凡是依靠心识分别念而产生的一体他体，就叫做反体的一体他体。我个人认为，这样解释可能稍微好懂一点，希望大家参考。

子二、异体安立相违相属之理：

异互利害属与违，无利无害唯他体。

世间的异体法中，有一种叫做相违，有一种叫相属，还有一种既不相属也不相违的他体。我们按因明自宗安立的时候，这三种法大家一定要搞清楚。我们刚开始学习这部论典的时候，有些道友认为，世间中的法，要么是相违，要么是相属，除此之外不应该有其他的法，有这种想法。但实际上，不同的角度，不同的场合，所有的法也应该有不同的理解。一般来讲，我们前面讲相属品的时候也提到，他体法中，能利和所利（能饶益和所饶益），具有这种关系的法叫做相属的法；互相不仅没有利益，而且还有能害所害，就像我们前面讲的火和水之间的关系那样，这就叫做相违；还有一种法，互相饶益也没有，损害也没有，事物自己住在自己的本体上，住在自己的位置上，这叫做他体，也不叫相属，也不叫相违。

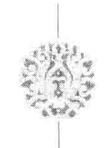
我们应该清楚，火和烟之间的关系，火对烟相续不断地产生有一定的利益，所以它们之间的关系叫做相属；然后火和水，一个法的产生对另一个法的产生有害，使它不能延续下去，所以它们之间的关系叫做相违；然后瓶子和柱子之间的关系，互相损害也没有，能产生方面帮助也没有，所以它们之间

的关系叫做他体。应该说，世间当中的法分了这三种。

其实，人与人之间、国家与国家之间也是这样。如这个国家与那个国家关系好一点，它们虽然不是能生所生的关系，但是我们经常认为：哦！它们之间有一种密切的关系；如果这个国家与那个国家相违，经常互相打仗：哦！它们之间有相违的关系；还有，两个国家之间贸易等往来也没有，只是各自住在自己的位置，那这两个国家什么关系都没有。平时，我们有些道友也有这样的：今天两个人关系比较好一点，这成了相属；过两天，因为种种原因关系不太好，这个时候就叫做相违；再过一段时间，既不是很亲热，也没有什么矛盾（相违），平平淡淡，只不过在路上看见的时候，互相稍微打个招呼而已，这叫做他体而存在。是不是，可不可以这样说？（下面弟子说：很贴切！）什么？将就啊？（众弟子笑）

还有一个问题，不管是相属还是相违，全部是用相续来安立的，但真正的相属和相违是在刹那上安立的，这个问题大家应该清楚。这种刹那，我们的分别念肯定没办法辨别。我们首先看一下种子和苗芽之间的关系，其实，因和果真正的界限：当它产生的那一刹那，产生以后就变成果，它的因毁灭之前叫做因，所以真正的因和果，只有在这最细微的一个刹那上安立。

如果在一个刹那上安立，前面叫做因，后面叫做果；那么果和因的变化，在我们的分别念面前能不能现前呢？这是绝对不能现前的。而且，我们的现量也不能见到因和果的关系，因为任何一个识，不可能既见到果，又见到因，这样的识是没有的。既然真正的因和果是在一个刹那上安立，而且也不为我们的分别念和现量了知，那这样，是不是我们凡夫人对因果的安



立实在是无能为力呢？并不是这样，我们可以通过相续来了解。比如说，在因的阶段的时候，前面因的相续一直产生后面因的相续，当然这有很长一个阶段，但这全部是因的过程；最后真正的苗芽开始出现，那个时候——最后的最细微的刹那，就叫做因灭的时候、果产生的时候。也可以说，我们所指定的因和果，是以最后这个刹那来指定的。

当然，这种因灭果生的指定，我们能不能用眼识和分别念来安立呢？这是不能的。但是，我们用它的相续作为依据，就可以安立。比如说，前面水（冷触）一直是存在的，最后火——热触特别强烈的时候，水已经没有了。其实，火的产生、水的毁灭，它毁灭的那个刹那是非常细微的东西，我们不可能用眼识和智慧（分别念）来了解，但是从它的相续的角度来讲，应该是可以了解的。

这样一来，因和果之间不管是灭也好，产生也好，或者是变成无力也好，这几个全部是在刹那上安立的。我们凡夫人要了解因果，应该从相续上来安立。所以我们是以分别念为主，就像前面讲相属和相违一样，全部是依靠分别念来安立的。而事物的本体只有毁灭和产生，且是一个刹那性的东西。这一点，虽然我们的分别念不能如理如实地了知，但是我们通过相续来了解，它的产生和毁灭是在一个刹那当中。

如果我们这样了解，可能会好一点，否则我们有些人有这种怀疑：因和果的能饶益所饶益也是在一个刹那间当中，能害和所害的发生也是在一个刹那间当中，那这怎么能以我们的分别念来了知呢？如果是我们的分别念，比如说，这个地方水不存在，刚才有火之故，这两个念头中间可能有几百、几千个刹那；而真正的相违是在一个刹那上安立的。那这样，是不是我

们执著的识不正确？并不是这样的，我们依靠相续可以了解，它们在刹那中有毁灭和产生。

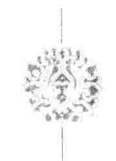
我有时候这样想，比如说我开始烧钢炉，旁边放一点水，其实那一点水里面有无数的水滴，最后要干的时候，是最强烈的火成了它的对治。还没有到水干的时候，水的微尘越来越减少，火的微尘一直在增多或者保持它的强有力；依靠它，无数的水微尘一直在减灭，所以它的灭亡肯定有次第性。比如说，一滴水有一千个细微的水微尘，但它不可能同时灭，因为我烧一分钟火以后，这个水滴才全部灭完的，所以它是次第性灭的，并不是马上就“飞”了。因为这滴水上面有几千个微尘，几千个微尘也是慢慢地干掉，这就说明它是次第性而灭的。所以，每一个微尘要灭的时候，都有最后的一个临死刹那，我们应该给它“念颇瓦”。

前一段时间，我们这里的有些人说：“有一个道友，他马上要死了，你一定要给他念个颇瓦。”然后我给他念了颇瓦，因为他们说当天就要死了。但是他自己说：“谢谢，谢谢，谢谢……”一直在这样说。后来我想，是不是死不了？结果现在，已过了近一个礼拜，并没有死。水的微尘也许还要延续很长时间，也不知道。但相违，你们自己也应该稍微观察观察，相违到底是怎么样灭的？相属是怎么样产生的？但产生，我们不一定看得出来。

子三（宣说互绝相违）分二：一、解释直接相违与间接相违；二、遣除于彼之诤论。

丑一、解释直接相违与间接相违：

遮非自即直接违，间违自破非能遍。



直接相违的法相和间接相违的法相是这样的：直接相违的法相，他这里说遮破了非自己。比如说柱子，柱子它自己的本体已经遮破了不是它的本体，这就成了直接相违，这个比较好懂。就像有实法和无实法，自己的本体已经遮破了非自己的本体。然后常有和无常、蓝色和非蓝色、柱子和非柱子等等，世间中凡是一个有实法的对方，就有一种无实法的遮遣部分，但这个遮遣的部分不能这样理解：比如说人和非人，我们也不能理解为，人和牦牛应该成了直接相违，因为牦牛是非人的缘故，千万不能这样理解。我刚才也讲了，一个事物与它所遮遣的反方面的无实法，它们之间的关系就叫做直接相违。

还有一个是间接相违，那么间接相违是什么呢？其实它具有一个直接相违特点的差别法。它是什么样呢？间接相违，是一个法它自己的本体已经破了非它的能遍。比如说像所作和常有之间，实际上是一种间接相违，怎么是间接相违呢？所作和非所作，大家都知道这两个之间是直接相违，非所作的能遍是常有的法，所作与常有就变成了间接相违，应该这样来理解。这样以后，我们世间当中所作的本体与非所作的直接相违，然后非所作肯定跟常有的法有能遍所遍的关系。能遍所遍关系的意思就是说，凡是常有的东西肯定是非所作，非所作的东西肯定是常有，它们之间有互相的同等遍的关系。这样以后，大家也应该知道，间接相违它的一个违品，也应该是一种无实法，如果不是无实法，就已经超越了我们的互绝相违了。因此我们昨天有些论师认为，黄色和白色这些为间接相违，其实这是不合理的。因为黄色和白色实际上两个都是有实法，实际上它们没有相违的关系。这个问题我们前面已经讲了，在此不广说。

丑二、遣除于彼之诤论：



谓蓝等非违不破。

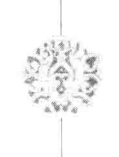
这是对方的观点。对方是这样说的，如果蓝色与黄色既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，就不能以一者否定另一者了。蓝色和黄色之间，对方认为应该是相违的，如果不相违是不合理的。怎么不合理呢？对方认为，因为它们之间的关系，如果既不是不并存相违，也不是互绝相违，那么蓝色的本体并没有遮破白色的本体，这样一来，白色和蓝色就应该混为一体了，因为它的本体并没有互绝另一个法。

对方是说，如果蓝色和黄色，既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，它们之间两个相违都没有；如果两个相违都没有，那就等于说黄色的本体没有排除蓝色，蓝色的本体没有排除黄色；这样以后，一说蓝色的时候，就不一定能了知蓝色，因为上面还有黄色等其他的东西，并没有排除他体的法。对方提出这样一个问题。

下面我们回答：

是互绝而非相违。

蓝色和黄色之间，应该说是互绝，但并不是相违。也就是说，蓝色绝对不是黄色，黄色绝对不是蓝色，它们之间是互相绝开的，就像南方人和东方人一样，一个法并不是另一个法的本体，但是它们之间没有什么相违。要成立相违，它们之间一定要有一种能害所害的关系，可是蓝色和黄色，它们同一个时间也可以存在，同一个地方也可以存在。这样，不并存相违和互绝相违都不是，不是相违的东西，也没有必要就把它们混为一体，上面讲没有遣除，其实这些过失都是没有的。应该说，在事物中有些只是互绝而并不相违。萨迦班智达的自宗应该可以这样来理解。



最后一个颂词，是第七相违品的总结偈：

互绝相违遮一体，是彼以非彼者破，

互绝之二有实法，可见不可得遮破。

我们可以这样讲，实际上互绝相违的法是遮破一体的他体。因为互绝相违的违品是无实法，真正的他体是不存在的。一个事物存在的时候，另一个事物不存在的，而且一个事物完全跟石女的儿子没有什么差别。因此真正自相的他体，在本体上是不可能成立的。因此互绝相违的违品之间的关系是遮一体的他体。遮一体的他体，通过我们的推理来了解，如果是它的本体，非它的本体就对它有害。比如我们说柱子，那么它的违品非柱实际上对它有害。"柱子"跟"非柱"两者之间，应该是有实和无实之间的关系。那个时候，大家也不能理解为：那这样，是柱子的话，由瓶子来违害。瓶子的有实法即使建立起来，对这种观点也不能进行论证，因为瓶子实际上是一个有实法，在互绝相违中，以有实法来违害有实法是不能容有的，不能安立的。

互绝的这两种法，如果是两个实体，我们可以用可见不可得来遮破。因为互绝是两个事物，这两个互相排斥的法是不可能以同体方式存在的，这一点我们可以依靠可见不可得的因来推理。比如说既是柱子也是非柱子（如瓶等），这两个实体法在同体、同一个物质上面是不可能存在的，所以我们说柱子的时候，非柱子（如瓶等）在这个上面就可以遣除。为什么呢？因为我们以可见不可得因，就完全可以遮破其他法的存在。

《量理宝藏论》第七观相违释终



第八品 观法相

Chapter 43

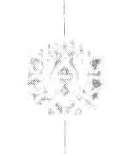
下面我们讲《量理宝藏论》第八品，前面七品主要从总反体的角度讲述所知的量，第八品以后主要讲能知量的自性。

乙二（决定能知量之自性）分二：一、法相之安立；二、抉择各自事相之义。

丙一（法相之安立）分三：一、总说法相、名相、事相之自性；二、分别决定量之法相；三、抉择法相所表之义。

分别抉择量之法相很重要。前一段时间，我们讲第二品的时候也说过，第二品讲非量的篇幅比较多，到第八品的时候正量会讲得很细致。大家都知道，因明就是量学，是讲述“什么是正量”的学科。本品对“真正的正量”抉择得非常详细，所以我们一定要好好学习。

在讲正量之前，讲了法相、名相、事相。讲这三种概念的时候，有诸多由遮破因明前派引发的辩论，显得稍微有点难度。然而这些辩论与“释迦牟尼佛成立为量士夫”等辩论相比较，意义显得也不是很大。因为我们相续中必须真正生起“世尊为量士夫”、“佛法为正量”的定解，所以，这些道理对我们来讲具有非常大的意义。并且，学习因明也是为了达到“对佛的信心永不退失”这样的一种目的。



丁一（总说法相、名相、事相之自性）分三：一、建立三法周遍所知；二、决定能遍三法之自性；三、三法各自之安立。

戊一、建立三法周遍所知：

三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。

这里是说，这三种法是大家经常接触的法相、名相和事相。我们平时要了知一个事物的时候，必须要通过这三种法来了知，这三种法实际上周遍所有的所知。

那么，“所知”这一名词的含义是什么呢？大家应该知道，凡是我们心了知的对境，就叫做所知。所知可以包括有实法、无实法。如果从广义的角度来讲，有为法、无为法，包括涅槃在内的所有法，都可以包括在所知中。所知，我们有时候也可以用“万法”来代替，也可以合起来称为“所知万法”。总之，轮涅所摄的所有法，都可称为所知。法相、名相和事相这三种法，其实是周遍所有法的，没有一个法不周遍，凡是轮涅所摄的法，这三种相必定具足。不论何法，只要心里可以浮现出来，都具有名相、法相和事相，这三种法周遍一切所知万法，就像虚空遍于整个世间一样。

在这里，作者萨迦班智达通过正理来说明，这三种法如何安立。

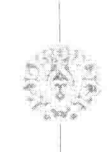
此三种法周遍所有的万法，这一点是通过什么道理来了知的呢？是通过自己的自证来了知的。我们通过自证了知的时候，一个所知法，当它浮现在我们心前时，所出现的与其他任何法截然不同的特点，就叫做法相。关于法相的分类，有些是从作用的角度来分的，有些是从本体的角度来分的，有些是从因果的角度来分的。不管怎么样分，凡是我们心前浮现出任何

一个法的时候，显现出来的一种与其他任何法不共的特征，就是这个法的法相。

法相的名词，我们平时学《俱舍论》、中观，包括学一些密宗法的时候，经常会遇到，所以大家务必要搞清楚。以后遇到法相的时候，一定要做到“哦，法相就是这样的”才行。比如你的心里面显现出一个人的形相，当然你能不能用语言表示，这是你的事情；但是你的心里面，这个人跟其他任何人有一种不同的特征，不管是从相貌上还是从语音上，当你心里面想起这个人的时候：“噢，这个人就是这样的。”他有一个不共的特点，这就是法相。这个法相跟其他任何人与非人或者其他事物的特点不混杂，唯他具有。如所有人的法相是知言解义，而这种不共特点也唯有人才具有；从严格的角度来讲，其他的众生是不具有的。所以我们这里，不管是黄牛也好，人也好，或者瓶子、树木等等，当这个法浮现在脑海里面的时候，它与其他任何法相比有一种不同的特点，这就叫做它的法相。

那什么是名相呢？所谓名相，就是名言和心识互不错乱可以耽著的对境的法。这是什么呢？比如说黄牛的法相是项峰、垂胡，这种法相其他任何动物都没有，唯有黄牛具有。而具有这种特点的是什么呢？就是黄牛。如果没有黄牛的名称，光是在脑海里显现，那就没有办法表示。所以人们就通过法相对所了知的法立名。它的名跟心里面所执著的对境，这两个互不错乱，这样的一种法叫做名相。

带有特征性而显现的则为事相。比如刚才所举的黄牛，它的法相是项峰和垂胡，它的名相是黄牛，实际上它们都是一种总相，而这种总相必须要依靠一种代表性的事物才能成立。我们从世间的语言来讲，必须有一种代表性的具体事物。那代表



性的是谁呢？就是外境中黄牛所指代的那个具体的动物。当然，黄牛中既有花白的黄牛，也有黑色的黄牛，还有白色的黄牛等等；如果我们把花白的黄牛作为例子来说明，那么它就是这里具有特征性的显现。

这样以后，既有法相，项峰垂胡在它的身上可以出现；也有名相，人们都把它叫做黄牛；然后，具足这两种特征性的动物，就是事相，“哦，这就是一头黄牛”，我们单独指出来，事相的概念就是这样的。所以不管任何一个法，只要你能给它取名字，或者只要能浮现在你的心前，它就有不共的特征。也就是说法相也可以显现出来，名相也可以显现出来，事相也可以显现出来。

学因明的过程中，大家也不要光是把《量理宝藏论》看一遍，其他什么都不想，什么都不观察。这样的话，你的智慧肯定没有什么进步。大概的理论我已经给大家作了介绍，下来过后，你们自己也要详详细细地分析。比如心里面显现出来的电灯，它跟任何其他法有什么不同特点？也就是它的法相是什么，它的名相是什么，它的事相是什么？自己经常这样串习，那我们表示任何一个法就会很容易。其实，我们学习任何一部论典，法相、名相、事相都很重要。如果我们既知道法相，又知道名相，还知道事相，那么这个法就可以无有困难地表示出来；如果我们不知道，那么就很容易将这个法跟其他法混为一体。比如学《现观庄严论》的时候，我们首先要知道：遍知的法相是什么？遍知的名相是什么？遍知的事相是什么？接下来，它的分类、作用、果等等，再这样继续分析下去。所以，任何一个法都应该通过这三种相来了知。不仅仅是学因明，在学其他学问的过程中，这三相都非常重要。作者在这里已经说



了，这三种相遍于一切法。

其实，无实法也可以具有这三种相。比如听到有人说“石女的儿子”，可能很多人的心里面就会想：“哦！可能石女的儿子就是这样的”。心里就会随之显现出一种形相，这个形相跟其他任何儿子不相同的一种特点，如果在你的脑海里现前，那么这就是他的法相。他的名称就是名相。在不同方位，具代表性的不同行相，也可以根据你的遣余识来决定。因为，石女的儿子不可能真正在自相上安立。像瓶子那样，它的作用作为法相，瓶子作为名相，金瓶作为事相，这种安立方法在石女的儿子上肯定是没办法的；但是我想，以遣余识可以安立。因此，我们心里能显现的任何一个所知法，都可以具有这三种相。

戊二（决定能遍三法之自性）分二：一、认识本体；二、各自之法相。

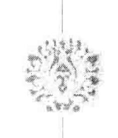
己一、认识本体：

法相能了境之法，名相所了心之法，

事相所了所依法，彼等即是能所立。

下面我们要详细地分析：什么是法相？什么是名相？什么是事相？首先是法相，它是能了知的法。任何一个法，依靠法相能了知它的特点、作用、本体等，所以它叫做能安立的因，或者是能了知的因。任何一个法，如果我们想要知道它，就必须依靠法相。比如说黄牛，在印度的一些经论中都这样说的，在它背上有一个项峰，在它脖子下面有一个垂胡。

现在，在印度南方和北方，还是有少数的黄牛。原来上师如意宝去印度的时候，我们还特意去看了黄牛。上师说：小的时候，每天口头上都在讲黄牛、黄牛，但根本不知道黄牛长得



什么样；现在已经到了印度，我们必须知道黄牛长得什么样，它背后的项峰到底是什么样的，它下面的垂胡到底是什么样的。实际上，跟水牛比较相似，但也有点不同。

项峰和垂胡，实际上是黄牛的不共特点，这是它形状方面、肉体上面的一种特点。具有这种特点的，唯独是黄牛，别的动物没有。有些因明书里面说，这是牦牛的特点，其实牦牛并没有这个特点，它是青藏高原上的一个特有物种。因此，不能把这个法相安立在牦牛上。法称论师以及其他有关因明论典，还有一些中观的讲义，都经常讲黄牛的法相。

这里的能了知，就是依靠这个法相能明白某个法，所以它叫做能了之因。依靠它来了知某个法，所以称之为因，比如项峰和垂胡。而且，应该说它是在外境上安立的一种法，是外境上成立的一种法。为什么这样讲呢？因为，从耽著的角度来讲，这并不是黄牛的名称，也并不是代表性的具体动物，它完全是黄牛的特征，是在外面的事物上拥有的特征，所以法相叫做外境上的法。

关于这个问题，解释的时候稍微有一点困难。我们不能认为，法相真实在外境上存在。如果法相真正在外境上存在，那么知道法相的人就会知道这个事物。这样一来，就像我们前面讲遣余一样，凡是看见黄牛的项峰垂胡的人，都会知道这是黄牛。比如说，以前从来没有见过，也不知道它是什么动物的人，一看见它的项峰垂胡的时候，就会知道它是黄牛，有这个过失。因为，知道法相的话，这个事物就必定知道。如果法相在外境上真实存在，那就有这种过失。那么，作者为什么说它是境之法呢？因为，从耽著的角度来讲，它跟名相完全是不同的，它是外境的一种特点。比如知言解义是人的法相，那么知



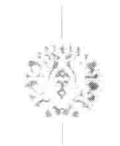
言解义的特点就应该在人上存在；而这种特点，也应该说是与遣余识相结合，从耽著对境的角度来讲，它是外境的法。

法相是外境的法，而名相是心识的法。刚才说了，名相是所了，也是心之法。意思是什么呢？就是说名相是所了知的法，如果我要知道黄牛，黄牛就是我要知道的对境的法，也就是通过法相能了知的果。所以说，黄牛这个名相是假立的，不是外境上真实存在的，因此我们称之为心之法。这个问题还是比较关键，法相是外境之法，而名相是心之法，法相是能了知，名相是所了知，一个是了知的因，一个是了知的果，法相和名相是从这种角度来分类的。

第三个叫做事相。事相是怎么样的呢？能了知的法相和所了知的名相，这两个依靠谁呢？依靠事相。所以事相既是所了知的法，也是依靠处。法相和名相都是依靠事相而存在的。比如说，项峰垂胡谁具足呢？黄牛具足。黄牛是名称，黄牛这一名相依靠谁呢？就是依靠花白或者黑色的黄牛。因为名相和法相都要依靠具体的事相，所以事相叫做所依法。

境之法、心之法、所依法，这三个法各自有不同的特点。我们以前学中观的时候也经常遇到名相、法相和事相，但那时没有细讲。我当时也说，到时我们讲《量理宝藏论》第八品的时候就会知道。因为关于名相、法相和事相的详细道理，平时我们以走马观花的形式，是绝对没有办法了知的。你学中观的时候，不可能整天从它们的作用、本体和分类上这样分析。所以现在，我们要在这里进一步地深入学习和了知。

这三者之间，实际上有能立所立的关系，在这里能立所立也就是能知所知的意思。也就是说，我们依靠法相能了知所知的名相，然后通过名称能了知它真正事物的本体——事相。比



如我们说，具有项峰垂胡的是什么动物？就是黄牛。首先知道它的特点，然后就知道具有这种特点的事物的名称——黄牛。这种名称指的是什么样的动物呢？然后我们就亲自到牛圈里面去，“哦！这就是真正的黄牛”，单独指出了一头花白或黑色的黄牛。那个时候，既知道法相，又知道名相，同时事相也展现在你的面前。通过这种方法，对任何法我们都会了知的。它们之间的能依所依关系，就像依靠印章印出的花纹一样。因为花纹没有，那你根本不知道印章上面刻的是什么，或者说印章上面刻的东西，通过它在纸上留下的印纹才能了知。这三者，一定是依靠我们的遣余识来了解的，这也是非常关键的。因为因明前派的有些论师，不知道这三种法是依靠遣余来了解的，从而出现了下面的种种辩论。所以我们学习因明的时候，最关键的问题就是遣余。如果我们知道了遣余，其实在黄牛的一个本体上，就可以从法相、名相、事相三种不同的角度来了知。但是在这个时候，也有一些境法和心法的差别。

有些人可能这样问：既然它们全部是遣余识的一种显现，那为什么法相叫做外境的法，名相叫做心识的法呢？这是从耽著的角度来讲的。我们从耽著的角度来讲，一说黄牛特点的时候，就根本不会认为它是一种总相的法，而会认为它的特点是实实在在的。我们都会这样认为，项峰垂胡绝不仅仅是一个名词，它在黄牛的本体上是存在的。所以从耽著的角度来讲，它应该是境法。但实际上，不管是名相、法相还是事相，全部是我们遣余识的不同安立：一个法变成很多，很多法变成一个。知道了这个原则，也就知道了三相的具体分类。所以遣余识在因明的前前后后都非常关键。

己二（各自之法相）分二：一、总说；二、别说。



庚一、总说：

三法悉皆需理由，若无一切成错乱。

这里说，法相、名相和事相的安立或分类，应该有不同的理由。我们刚才讲了，项峰垂胡叫法相，而其他的两相——黄牛和具有特征的花白，这些不叫法相。当然，这必须要有个理由，如果没有这个理由，法相就不能安立。而且三相每一个都需要不共的理由，不能没有理由。我们也这样想，为什么项峰垂胡就叫做法相，而其他两者不叫法相呢？如果只有法相所表示的境法可以叫法相，而其他两者不能叫法相，那么应该有一个不共的理由。如果没有理由，那么我们整个世间的很多法，都成了既是法相又是名相了，这样就有互相错乱的过失。这是总说。

庚二（别说）分三：一、法相之理由；二、名相之理由；三、事相之理由。

辛一、（法相之理由）分三：一、破法相不需要法相之观点；二、安立需要之法相；三、彼所遣过失之详细分类。

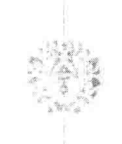
壬一、破法相不需要法相之观点：

在这个问题上，大家应该清楚，因明前派论师们的说法有些不同：有些说法相不需要法相；有些说法相的意义不需要法相，但是名称上需要法相；有些说不但法相的意义需要法相，而且名相也需要名相等。下面，我们就对这个问题进行分析。

首先说对方的观点：

有谓法相具实体，无需法相需无穷。

有谓义虽无所需，建立名言则必需。



余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。

这里有三种观点。

因明前派论师的第一种观点认为：法相实际上是一种实体，因为是实体的缘故，所以它不再需要法相；如果法相还需要法相，那就变成无穷无尽了。

大家都应该知道，因明前派在很多方面有实体的概念。比如说黄牛的项峰垂胡，他们认为这个法实际上在外境当中真实存在，是认识它的本体的一种实体法，通过这个法相能完全了知黄牛，它并不需要第二个法相，一个法相就可以了。因为这个法相是实有的法，它完全能表示它的本体。法相有实体的缘故，不再需要法相，一次法相就可以了。如果再需要法相，那这个法相又需要第二个法相，第二个法相又需要第三个法相……这样就变成无穷无尽，最后第一个根本的法相也无法成立，有这个过失。所以，法相不需要法相。当然，关于法相有没有法相、名相、事相的问题，下面还要进行辩论。

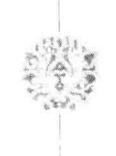
但我们自宗并不是这么简单，法相到了第三次以后，不再需要法相；没有超过三次时，为了表示法相也是所知的道理，还是需要法相。因为我们前面讲过，所有的所知都具有三相，那法相的法相是不是所知？如果是所知，那它也必须要具有法相、名相、事相；如果你说它不具有法相，那它就不是所知了。前面我们第一个立宗，凡是所知都具有三相。所以对方“法相不需要法相，只要一次法相”的说法，是不合理的，我们不能承认。

第二种是夏瓦秋桑等论师的观点：“有谓义虽无所需，建立名言则必需。”法相从意义上不需要法相，从名言上需要法相。我们前面也讲了名言证成量和义理证成量，他们认为，从

法相实在的本体上来讲，从实在意义的角度来讲，或从义理证成量的角度来讲，法相不再需要法相。因为意义上，黄牛已经完全通过它的法相了知了，所以不再需要其他的法相。但是为了表示它的法相是所知，从这个角度来讲，从它的名言的角度来讲，还是需要法相。他们说从意义上不需要法相，而名言上需要法相，有这种说法。实际上这种说法也是不合理的，因为如果意义上它不需要法相，那名称上的法相也是虚无缥缈而已，实在不合理。

"余谓义需"，其他论师认为，不仅在名言上法相需要法相，而且在意义上，为了表示它（法相）作为所知，法相也需第二个法相，第二个法相也需要第三个法相……这样直至无穷无尽；不仅法相无穷尽，名相也有名相，第二个名相也有第三个名相，第三个名相也有第四个名相……这样名相最后也到了无穷无尽。所以，刚才颂词上说"其名相同彼"，同彼是指名相跟前面的法相完全相同，无穷无尽。"如因无穷尽"，"因"指的是推理，是说跟推理一样。那怎么样推理呢？比如说"声音是无常，所作之故"，这一个推理是正确的论式，因为它三相齐全的缘故。第一个三相齐全的推理是正确的推理，因为具有第二个三相齐全的缘故……那这样，为了证明第一个推理正确，需要有无穷无尽的后面的推理来证明，最后一直到无穷。比如第九十九个推理是非常正确的，为什么呢？它具有三相之故，并且后面的第一百个推理也是正确的，因为它三相齐全之故。一直这样推下去，最后变成无穷无尽。

以上是因明前派的三种不同观点，这些论师们的观点有些不同。对"法相到底需不需要法相"这一问题，大家应该深入思维、互相探讨。



下面，萨迦班智达遮破对方的观点：

安立之因未决定，所立之果若决定，

法相已成无必要，未定无尽皆失坏。

这是一次性遮破上面所讲的一切观点。前面，有些说法相不需要法相；有些说从意义上不需要法相，而名言上需要；有些说意义和名言都需要法相，而且是无穷无尽。总之，有些说需要且无穷无尽，有些说不需要，说法是不相同的。把这些说法归纳起来，我们用这种方式一并遮破。

法相是了知名相的手段，依靠法相能了知名相，这就是法相的作用和意义所在。既然这样，"安立之因未决定，所立之果若决定"，"因"指的是法相，"决定"是确定、了知的意思。意思是说，你们的能安立因——法相在没有决定或者没有了知的情况下，所安立的果的名相决定还是不决定？了知还是不了知？也就是你们这个尚未了知的法相，依靠它到底能不能了知所立的名相？能决定还是不能决定？如果说能决定，也就是能了知的因——法相虽然没有决定，但是所安立的果——名相可以了解，那么前面的法相已经成了没有任何意义。为什么呢？因为，在法相根本不需要的情况下，你们对所安立的果已经了解了。比如说，在根本没有了解项峰垂胡的情况下，就完全知道了黄牛到底什么样，那这个法相还有什么用呢？根本没有任何用。又比如"声音是无常，所作之故"，所作实际上是这里能了知的因，如果在这个因没有了知的情况下，所了知的所立（无常）已经知道，那它的因就无有任何作用。所以，如果你说能安立的因没有决定的情况下，果已经决定了或者果已经了知，那么法相已经成了毫无意义，这是一个。

"未定无尽皆失坏"，刚才是决定，现在反过来说，没有了

知因的情况下果不了知。如果说不了知，那么已经失毁了无穷无尽的立宗。你们不是承认法相无穷无尽吗？可现在却说，在没有了知法相的情况下，这个果是不能决定的，果是不能了知的；如果说果不能了知，那么了知果的机会永远也不会有。为什么没有呢？因为你们承认法相是无穷的，既然法相无穷，那我们一直追追追，末尾的法相什么时候能了知呢？没有一个了知的时候。如果最后这个法相没有了知，你们不是已经承认了吗：在法相没有了知、决定的情况下，果的名相不容知道；那这样，你们因明前派论师了知果的情况永远也不会存在。

这个推理方法，我希望大家详细观察一下，不然可能不太好懂。因明前派刚才说了三种不同观点，概括而言我们可以这样遮破，这个话简单说很容易：没有了知法相的情况下，你们的果（名相）知不知道？如果说知道，那法相就不需要；如果说不知道，那你们因明前派永远也没有了知名相的时候，因为你们承认法相无穷的缘故。很简单，谢谢！（众笑）

我第一次学的时候，到了第八品，尤其后面还有一些比较复杂的，好像迷迷糊糊不知道在说什么。我看很多人的表情不是这样的，你们好厉害哟！

下面，对方是这样说的：

因事相立所立义，是故无穷无过失。

因明前派认为，我们无穷无尽的过失绝对是没有的。为什么没有呢？因为因的事相，它能够了知或者建立所立的意义。他们说，无穷的过失是没有的。为什么呢？他们认为，不仅仅是依靠法相来了知，而且推理的事相，它能够了知或者建立所立的意义。因的事相指的是推理的事相。推理的事相呢，比如说“声音是无常，它是所作之故”，我们说这种推理完全是正确



的，因为三相齐全之故；到第二次推理的时候，这个推理的事相就变成了刚才的“所作”。这个可能有点复杂，大家好好地分析一下。所谓因的法相就是三相齐全，因的事相指的是第一次推理中的所作等，在这里所作等是因的事相。所以对方认为，虽然法相无穷无尽，或者法相不了知的情况倒是有的，但是我们认为，依靠因的事相可以了知所立，不管是黄牛也好，或者是声音的无常也好，这些都是依靠因的事相来了知的，所以你们给我们发的过失绝对是不存在的。因明前派是这样认为的。

我们进行驳斥，如果你们以因的事相来了知一切万法，那么以后用三项推理的时候，也不用三相推理了；或者，了知黄牛的时候，依靠项峰、垂胡，这也不需要了。那这样，有很多事情非常不方便。下面用这种方式来破他们的观点：

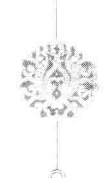
三相垂胡未决定，唯定所作及花白，

无常黄牛亦应知。

本来，表示这是正确的推理（因），需要三相齐全；表示这是黄牛，也必须要知道它具有项峰和垂胡；但是，如果你们这样承认，尽管没有了知表示因的三相推理，以及表示黄牛的法相——项峰垂胡，虽然这些都没有决定，但“唯定所作及花白，无常黄牛亦应知”，仅仅了知所作或者是看见花白，无常和黄牛就应该能了知。在三相推理中，仅仅知道所作，无常的道理就完全可以明白了；仅仅看见花白的动物，就完全应知道：“噢！这是黄牛。”应该是这样的。为什么呢？因为你们说，依靠因的事相足能建立所立的意义。这样的话，三相推理中所作就是事相，以所作能了知无常的话，那知道所作的人，在他的相续中永远也不可能产生柱子是常有的增益了，有这个过失。然后，如果依靠事相真的能了知名相，那么凡是看见花

白动物的人，都会知道这是黄牛。比如说，从来没有去过印度的人，谁都不知道黄牛；但按你们的观点，当一个从来没有学过因明，也从来不了知黄牛的汉族人看见花白的时候，他也应该知道这是黄牛了，因为你们不是依靠事相来了知名相吗。那这样一来，凡是看见这种花白动物的众生，都会知道它就是具有项峰垂胡的黄牛，有这个过失。实际上并不是这样的，因为必须要依靠法相才能了知。我们可以这样说，现在看见的前面这头花白动物，它就是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。以这种推理我们完全能了知：噢，原来我看见的这个动物就是黄牛。然后，我们可以在不知道声音是无常的人面前说"你所听到的声音绝对是无常的，因为它是所作之故，凡是所作都必定是无常的，犹如柱子"，我们可以用这种方式来进行推理。但是，按照你们因明前派的观点，这也完全是不合理的。

不过，话说回来，因明前派的论师们也是非常了不起的。最近在美国，有人专门收集藏传佛教前辈高僧大德们的作品，已经搜集了很多本。前一段时间他们给我带来一本，我看了一下，因明前派大德们的因明论著，还是相当的丰富。从一个角度来讲，他们对因明的贡献也是非常大的；但是在显现上，尤其是在遣余的问题上，我们这里法相、事相的问题上，前面总和别的问题上，始终都是有遣余在外境上存在等，在显现上不太符合法称论师意趣的观点。所以因明后派中，以萨迦班智达为主的高僧大德们，在有关因明论著里对这些观点着重进行了破斥。其实，他们应该是为了让众生开发智慧，打开思路，而在我们面前故意如此显现的。因明前派的大德们都装着不懂，非要说外境上存在自相，遣余在外境上真实存在；这个时候，萨迦班智达开始站起来与他们进行辩论，应该是这样。



Chapter 44

今天我们继续学习《量理宝藏论》第八品，现在正在讲别说当中的法相之理由。其中，破法相不需要法相的观点昨天讲了一些，这个问题比较重要，下面接着进行阐述。

许谓名言亦复然，若无可耽非所知，

设若有可耽著事，则彼乃后之法相。

我们昨天讲了，法相到底有没有法相，这个问题下面还会阐述。从心的遣余上面来讲，法相再有一个法相，第二个法相又有一个法相，第三个法相又有一个法相，这样延续下去，就像我们那天分微尘的数目一样，可以变成无边无际。但是，我们在这里分析的时候并不需要这样，这个问题前面已经讲了一些。

有些论师认为“名言亦复然”，这里的名言就是名相的意思，他们认为名相也是一样的。怎么一样呢？这个名相有没有第二个名相？对此，他们是这样观察的：“若无可耽非所知，设若有可耽著事，则彼乃后之法相。”对方是这样问的：名相具不具足可耽著事？可耽著事也就是它的法相，因为我们知道，名相的法相就是名言、心识互不错乱可耽著之事。也就是说，对方给我们提出了这样一个问题：你们的名相具不具足法相？如果它没有可耽著，也就是说名相的法相不具足，那有什么过失呢？名相就不是所知了，因为它没有法相的缘故。我们前面也讲了，法相、名相、事相三法周遍于所有的所知万法；

这样一来，名相实际上就不是所知了，有这个过失。如果说这个名相有可耽著之事，也就是说它具有法相，那么这种名相实际上已变成后面的法相。比如说，黄牛是第一个名相，那这个名相具不具名相？如果它具足名相，那第二个名相的对境，也就是说第二个名相的法相，就是刚才那个黄牛。黄牛实际上是具有项峰垂胡的动物，所以说，第二个名相的法相，就成了具有垂胡者。

如果我们说这个名相还具足名相，那么第三个名相的法相，就成了第二个名相。也就是说，第二个名相实际上成了第三个名相的法相。这样一来，这个名相又需要有一个名相，下个名相又需要有一个名相……最后就有无穷的过失。这个大家应该清楚吧！

关于这个问题，刚开始的时候，好像不知道怎么分析，有这种感觉。实际上，跟我们昨天的推理基本上一样，但这里也有所不同，是名相具不具足名相的问题。昨天说了，黄牛叫名相，垂胡叫法相，花白叫事相。现在从中提出来名相，你的名相，它具不具有第二个名相？如果它不具足第二个名相，那么第一个名相就不是所知了。因为，语言也可以说，心也可以认知的东西才叫做所知，它没有名相的话，那就不是所知了，有这个过失。可是，这一点是不能承认的，为什么呢？因为，明明我现在正在说名相的名相，心里面也正在显现。那这样，就不能说名相不具足名相。如果你说名相具足名相，那么第二个名相也应具足一个名相……比如说，第一个名相是黄牛，黄牛实际上是具有垂胡的动物的名称，它具不具足名相？现在这个黄牛也作为法相，它具不具足名相？也就是说，黄牛的名字是什么？然后黄牛名字的名字是什么？然后黄牛的名字的名字的

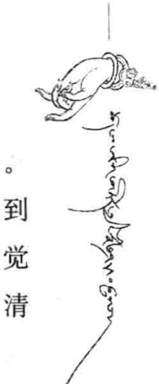


名字是什么？那这样，后面就有无穷的名字。

有时候我们也可以这样想，比如说这个小和尚叫冬冬，冬冬就是这个调皮的小和尚。我们说他叫什么名字呢？他叫冬冬。那么，冬冬这个名字有没有名字呢？如果说没有名字，那么第一个冬冬的名字已经变成非所知了，谁都不能知道他的名字了。如果你说他的名字有名字，那么他的名相就有了第二个。第二个如果不具足名相，它就不是所知了；如果具足名相，就有了第四个……就这样去观察，最后冬冬满天下，冬冬遍于整个世界，或者变成无穷无尽，有这个过失。

如果我们对这个问题没有做详细观察，就会认为别人提出的问题很尖锐。你说名相的名相，有名相也不能说，有就变成无穷无尽了；如果说没有，那么名相绝对成了非所知了。但是不能说不是所知，因为违背现量。你看，我现在明明都可以说他的名字的名字，只不过名字的名字，我没有取出一个适当的词而已，实际上心里面也可以显现出来，嘴里面也可以表示。因为我们前面也讲了，法相是指浮现在心面前的所了知的法，它与其他的法有截然不同的特点，这种特点就叫做法相。那这样，我们说“名相的名相”，实际上脑海里面肯定有一种与其他法完全不同的概念，而且语言也可以这样说，很明显它已经具足法相。具足法相，肯定有名相；有了名相，事相也肯定存在。那这样，三相是不是已经变成无穷无尽了？很多人有这种怀疑。这是对方的观点。

这个问题，刚开始的时候真的有点不好分，大家还是要详细观察。因为你懂得了一些道理以后，掌握因明的秘诀就不是特别困难。所以，我们前两天对七品以上的每一品都出了一些题，组成今年的“超级”问答。这些题也都是分别针对一个中



心提出来的，希望你们到时候也应该围绕这些问题进行辩论。

刚才这个问题一提出来的时候，有些道友可能觉得这个到底怎么回答啊？没有学过因明的人，你对他这样问，他就会觉得有点困难。但是你学过因明，尤其是前面的遣余搞得比较清楚的话，这也不是特别的困难。

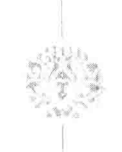
下面是萨迦班智达用同等理来驳斥对方。

若尔枝桠亦复然，无有枝桠非为树，

彼有枝桠则树木，亦成法相无止境。

这是对他们的辩驳，也可以说对他们照样提出一个问题。在提出问题的时候大家应该要清楚，刚才名言的名言或者名相的名相，这些只不过是在我们的遣余识（分别念）面前，一直耽著为无穷无尽的。比如我们平时说的兔角，兔角是怎么样产生的，兔角的兔角有什么样的颜色、有什么样的形状……在我们的遣余识面前，它可以变成无穷无尽，这是可以延续下去的。这个兔角，其实是分别念随便想的一个东西，然后语言也随之这样说。实际上，从分别念反体的角度来讲，比如牦牛的名相，它有没有第二个、第三个、第四个……这样下去，无量无边也是可以的。

但是，我们这里是建立法相和名相的时候，所以不能脱离实际，不能与外境中所判断的事物完全脱离。你如果完全脱离，那分别念与外境就毫不相干，这样就不符合实际。所以我们分别的时候，不能完全耽执一个遣余识来进行分析。所判断的名相跟外面具有法相的事物，这两个应该以无二无别的方式来建立，如果得到建立，再也没有必要去分析。比如黄牛，它具有项峰垂胡，项峰垂胡是外境上的法，这个法具足的动物，我们称之为黄牛。黄牛的名称跟外境动物的意义在我们的脑海



里面结合起来，我们现在立法相和立名相的必要就已经完成了。然后你再法相有没有法相？名相有没有名相？这样一再追问的话，那永远也得不到一个完整的结论。

所以说，我们在这个地方，一定要懂得因明的这种推理方式。这种推理方式，并不是别人提出尖锐的问题时，我们就随随便便通过一些狡诈的方式来应付，不是这样的。实际上应该以这种方式来回答，这样回答是正确无误的，而且对方也会满意，因为我们这个回答是正确的，对方也说不出第二个问题。对方提出的问题也确实非常尖锐，但是我们对他们的回答也是非常完美的。

那么，我们下面怎么回答呢？刚才也讲了，对方所说的观点实际上是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样说，按照你们的观点，我们也可以给你们提出一个问题。你们刚才从法相和名相的角度给我们提出了一个问题，我们下面以树木为例来提出问题。

一般来讲，我们前面也讲过，不管是柏树也好，或者檀香树也好，任何树的总法相，人们公认的就是有枝有叶，具有枝叶的这种东西就叫做树木。树木的法相就是具有枝叶，具有枝叶就是树木的法相。

我们向对方提出这样一个问题：比如说“檀香（有法）是树（立宗），具有树枝之故（因）”，我们所运用的这个论式中，是以树枝来建立檀香是树，其中的因就是这里的树枝。那么我们问，这个树枝具不具足第二个树枝？或者说，我们这里应用为因的那个树枝，它具不具足树枝？如果说不具足第二个树枝，那第一个树枝就不是树了，因为它不具足树的法相之故；如果他说它具足树枝，那么我们又把第二个树枝作为有法来

讲，它具不具足第三个树枝？如果不具足，那它不是树了；如果具足就是树，但是它具不具足第四个树枝，这样一直继续下去……总之，如果不具足树枝，树枝就不是树木了；如果它具足树枝，我们就再次地推下去，最后树枝成了无穷，有这个过失。

萨迦班智达是以同等理向对方提出这样一个问题：你们虽然从名相上给我们提出了这样一个问题，但是我们反过来问，你们用树枝来建立树木的时候，你们所利用的树枝，到底具不具足第二个树枝？这样来提出问题。下面对方进行回答，对方回答以后，我想这里的很多问题就已经解决了。

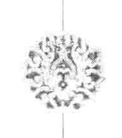
对方是这样回答的：

谓枝虽无他树枝，然枝本身即建立，

与檀香树无别体，是故不成无穷尽。

对方说，我们没有过失。刚才树枝要么成为无穷，要么树枝不是树了，这两种过失对我们来讲都是没有的。他们说，比如檀香树或者柏树等等，颂词里面用的是檀香树。檀香树运用树枝来进行建立的过程当中，他这里的树枝，虽然没有其他的树枝。当然这个是不具足，你看檀香树用树枝来建立，它的树枝有没有树枝呢？它的树枝肯定没有树枝，它的树枝如果没有树枝，是否不是树木了？它的法相不具足的过失有没有呢？这个是没有的。为什么没有呢？因为它建立的时候，虽然没有其他的树枝，但是树枝本身建立的时候，是与檀香树无二无别的方式来建立的，并不是说树枝分为另外一个本体，檀香树也作为一个有法，将这两个如水火般相违的东西建立成一个本体，并不是这样的。

就像我们说柱子是无常的，所作之故。那么有人说，所作



是不是无常？如果是无常，那么因和立宗变成一体。如果不是无常，依靠所作来不能建立无常。不应该这样问。我们前面讲遣余的时候也说过，从本体上面来讲，柱子、无常和所作这三个，实际上就是一体。但是在分别念面前，柱子、无常和所作这三个可以分开安立。虽然能分开安立，但实际上柱子就是无常，无常就是所作，这几个在本体上并没有分开，是合而为一的。实际上我们建立的时候，分别念前分开的所作、柱子、无常，这三个是以融入一体的方式来建立的，一旦论式已经成立，再将它们分开就没有任何必要了。所以，这里所作与无常的本体其实是一味一体的。

同样的道理，我们说前面的檀香应该是树木，因为它具有树枝的缘故，当时的树枝实际上跟檀香是无二无别的。檀香、树木、树枝这三个从表面上看来，一个是有法，一个是立宗，另一个是因，这三者好像是分开的，但实际上是一体的。因明前派和有些论师就在这里面，抓一个刚才的树枝说：你这个树枝有树枝没有？如果有树枝，就有了第二个、第三个、第四个乃至无穷；如果它没有树枝，那就不是树了。仅仅抓住这个，那这样是不合理的。

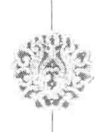
比如我们刚才讲的推理“柱子无常，所作之故”，当然从反体的角度而言，所作的反体并不是无常；但是，你从反体的角度不能说“因为所作不是无常，那么所作已经变成常有了，它不是无常之故”，这样说是不合理的一种推理。因明中最关键的是什么呢？就是我们建立一个推理的时候，并不是已完全脱离了有法、立宗和刚才推理的因，而是以这三者结合起来的方式来运用论式。你懂得了这一点以后，以后别人如果问：“你有没有名字？”“我的名字叫什么什么”。然后“你名字的名

字有没有？第二个名字的名字的名字有没有？”那这样问，我们就说：首先我和我的名字合而为一的方式已经建立，建立完了以后，那么第二、第三个名字有没有呢？有，就是我。实际上第一个名字跟我的本体，应该是一起表示的。一起表示完了以后，第二个、第三个、第四个实际上全部跟我的名称无二无别，即使你的分别念面前变无数个名称，但实际上除了我的名称以外，没有必要再表示了，再表示有什么用呢？你光是心里面这样分别下去，是没有用的。

所以，我们如果懂得了遣余的道理，那以后在日常生活当中遇到的很多问题，都会迎刃而解的。不管是外境中真实的分法，还是内心分别念的分法，一定该分开的时候要分开，该结合的时候要结合。结合就像前面遣余品所讲的一样，依靠结合，也有一定的必要。比如说，有些人不知道具有树枝的东西是树木，我们通过分开再结合的方式，让他了知这一点，这是很有必要的。这个问题大家不知道搞懂了没有？应该是可以吧。

不过由于刚开始学，恐怕有相当一部分人会有一点困难；如果不懂，你们下完课应该要问一下。但刚开始很多人是这样的，现在已经有些不一样了。有时候我讲因明越来越广，对你们不知道有没有利益？以前我也给其他喇嘛讲过几遍，跟那时的心情相比，现在有点不相同的感觉。你们刚开始一两天，问的问题比较多一点，到后来就越来越少了，也许可能全部懂了。我想后面的部分，可能大家学得越来越好了，那这一点也是很好的；但有时候，还是有一些不同的想法。

话说回来，刚才对方用檀香树的比喻对我们的问题作了回答，而且这个比喻也回答得非常善巧。当然，他们这么回答也



正是我们想要的，是我们的目的所在，由此正好引出我们下面的辩答。

而且，这个比喻对我们来讲很重要。我们私下来也可以这样想：你看树木的树木，到底有没有名相？有没有法相？这样想的时候，通过一个论式就完全了知了。你看，刚才树木的有法、立宗、因，应该以无二无别的方式来建立，那还剩下其他的法吗？没有了，也没有任何必要了，这个非常关键。

下面真实对他们回答：

名言纵无第二者，名言自身之法相，

建立所知本体故，名言岂成无穷尽。

前面，为了遣除他们的怀疑，我们对他们说：你那个树枝要么不是所知了，要么已经变成无穷了。他说：既不会导致树枝成为非树的后果，也不会有无穷的过失，因为我们是如此这般建立的。实际上，他们这种建立方法我们自宗也可以承认，于是我们说：既然你们树木是以这种方式建立的，那同样的道理，我们建立名言、建立名相也可以用这种方式，所以名相虽然没有第二个名相，但这并没有不是所知的过失。

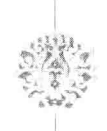
比如刚才所讲的具有垂胡的动物，它的名称是黄牛，那黄牛有没有第二个名称呢？没有第二个名称。没有第二个名称的话，它就不是所知法了。其实，并没有这个过失。为什么没有这个过失呢？因为我们是这样建立名相的：花白的动物是黄牛，因为它具有垂胡之故。其实，这个具有垂胡的动物就是黄牛，黄牛跟这个动物无二无别，是这样建立的。已经建立的话，它的第二个名称实际上就是黄牛，黄牛的黄牛在心里面可以分，但实际上已经可以了。因为名言自身的法相建立的时候，所知的黄牛，应该说是以无二无别的方式来建立的。既然

以无二无别的方式已经建立完了，那有没有必要再次分呢？没有任何必要。就像刚才我们所讲的那样：黄牛是名相，那黄牛有没有名相呢？如果有，实际上它的名相，就已经成了后面名相的法相。所以我们说，既然名相、法相、所知三者全部已经建立完毕，那就没有任何必要再继续增加。所以，名相无穷的过失怎么会有呢？绝对是没有的。如果真要建立，那在你们的分别念上面，你们建立多少都随便。你们可以这样说：石女的儿子有没有石女的儿子，他又有没有石女的儿子，这样一直下去，石女的儿子不停地延续下去。在你们的分别念面前，谁也不敢说不能这样想，不能这样说，没有这种规定，可以随便这样下去。但实际上，要建立这个法就必须首先知道法相，如果知道法相跟名义无二无别，那名言就已经通达了，也就没有必要再分下去。下面我们安立自宗的时候，也有这句话。

何时了达名义系，尔时名言得成立。

所谓名指的是名相，就像黄牛一样的名相；这里的意义，指的是具有名相的事法，事法指的是具有垂胡的那个动物，这是真正外境意义上的法。

意思就是说，我们自宗的观点是这样的：什么时候名和义——名称和意义的关系建立起来，那个时候就已经成立了名言，也就不用再分了，这一点很重要。比如说，通过推理了知具有树枝的这棵檀香叫做树，其实檀香树就是有树枝的这个东西，有树枝的这个东西指的就是檀香树，它们两个之间有一种不可分割的关系。当然，如果没有名称，我们说也没办法说，脑海中也没办法现前。而名言中能说的名称和外境中具有特点的这个法，这两个什么时候建立起无二无别的关系：一说黄牛的时候，就知道是有垂胡的这个动物；有垂胡的动物，用黄牛



的名称来代替，这两者有不可分割的关系。什么时候在我们的遣余识面前已经建立了这个关系，那时我们已经成立了名言，已经成立了名相。这个名相到这个地方已经可以打句号了，已经可以了，再没有必要继续分析它的名相的名相具不具足。这是一种非常愚痴的行为，没有任何必要。

因为我们要知道一个法，首先要知道：这个法的法相是什么？它的名相是什么？这是很关键的。如果没有了知这一点，那从这么多的所知万法中就没办法分别出来。如果已经知道名相和事相两者不可分割的关系，那么我们该知道的事情就已经完成了，没有必要再次这样分析。比如说我要去印度，没去之前心里面也这样想，口里面也这样说，最后我真正到了印度，那我的目的就已经实现了，已经到达目的地了，事情也已经完成了。在分别念面前我还要寻求印度，没有必要。这就是我们的自宗，大家应该要记住。我们安立自宗的时候，应该这样来承认。

下面是说，这种分析方法需要几种层次：

因及法相此二者，各有二类总及别，

总别以三论式竟，第四之后无所需。

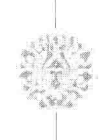
刚才，自宗名和意义的关系已经讲了，下面我们进一步解释这个问题，实际上是两个比较大的问题：一个是法相上面的问题，一个是推理论式方面的问题。不管是推理的论式也好，法相也好，这两者都有两种类别，也就是说总的法相和分别的法相，然后总的因和分别的因。

怎么有两种呢？当我们运用因（推理）的时候，有一种是建立总的因，还有一种是在此论式中所建立的因。总的因要建立，我们可以这样说：烟是总的真因，为什么呢？依靠烟可以

建立它的所立，或者说它（所立）可以依靠烟来成立，因为具备三相之故，这是总的一种推理方法。然后分别的推理方法，烟是真因，为什么是真因呢？因为，山上有火依靠烟可以证明之故。这是分别的因，在此论式中可以这样建立。

然后，我们前面的法相也有两种，总的法相和分别在此处的法相。如果要立总的法相，我们可以这样说：项峰、垂胡是总的法相，为什么呢？因为它排除直接相违并建立自己的反体之故，这是总的法相。因为，法相的法相叫做排除直接相违并建立义反体。法相的法相是这样的，我们刚才也说了。然后名相的法相，我们前面所讲的那样，名言、心识不错乱而耽着之事叫做名相的法相。这两个是特殊的名称，大家一定要记住。别人如果问：黄牛的法相是什么呢？我们刚才说了，具有项峰垂胡是黄牛的法相。那法相的法相是什么呢？法相的法相就是排除直接相违而建立义反体。然后，第二个法相的法相是什么呢？不需要。第二个以后，第三个就已经不必要了，第四个以后就更不用建立了。因为到这里的时候，一个论式的问题已经以无二无别的方式成立了。大家应该这样来了解。刚才也说了，第一个是总法相，比如项峰垂胡，因为它是排除直接相违而建立义反体之故，这是总法相的一种推理方法。然后是别的法相，我们说此论式中项峰垂胡是法相，因为它是黄牛的不共特点之故，应该可以这样说。也就是说，项峰垂胡是法相，是此论式中的法相，因为它是黄牛不同于其它动物的特点之故。

总之，他这里的论式有两种，比如说烟的因，它有总的因和分别在此论式中的因；刚才法相也是，总的法相和分别在此论式中的法相，分两种。这样的分析方法，刚开始的时候可能稍微有点困难。但我想，我们这里，大家都比较聪明，应该不



是很大的问题。刚才，因也分了两种，法相也分了两种，总共有四类。

“总别以三论式竟，第四之后无所需。”意思是说，总和别以三个论式的方式已经圆满了，到了第四个以后就不再需要了。不管是因也好，法相也好，通过三个推理就已经可以了。

这个到底是什么样呢？比如我们用一个推理“声音是无常，它是所作之故”，这叫做根本因。我们首先要用一种论式的时候，应该用这样的论式。然后有些人问：这种论式到底是不是真正的推理啊？在意义上起怀疑。那我们就给他应用第二个推理“所作是真因，三相齐全之故”，这讲的是理由。为什么讲理由呢？我们前面学中观的时候，有一个意义证成理，这跟意义证成理基本上是一样的。比如他们认为：柱子无常，所作之故，这是不是真正的因啊？有这种想法。我们说：这里的所作之故肯定是真正的因，为什么呢？它三相齐全之故。三相齐全的话，已经证成意义了。到了第三个推理，有些人这样想：具足三相齐全到底是不是真正的推理啊？对有这种怀疑的人我们提醒他，你应该想起这种推理的意义：具足三相齐全的就是真实的推理，它可以叫做真因，为什么呢？因明家最初的时候如是立名之故。我们用了第三次推理，这叫做回忆名言、回忆名相。

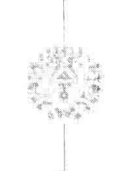
所以，第一个是根本因；第二个是证成意义上面的，为了遣除别人心里的疑惑，给他建立第二次推理；第三次，别人虽然知道三相齐全，但是三相齐全到底叫不叫真正的推理呢？有人有这种怀疑的话，我们在这种人面前建立第三个因，建立第三个推理，这叫做回忆名相的因。所以，从因的角度或从推理的角度来讲，最多就是三个，第四个以后就再不用分析了。如



果别人不承认，那这个人太笨了！算了，不要给他说了。

你看，首先他不知道到底怎么样推理，我们给他说：声音是无常的，它是所作之故。他说，所作之故到底是不是真实的因呢？我们用了第二个证成义理因。他觉得，证成义理因虽然已经用三相齐全证成了所作，但三相齐全是不是真正的推理啊？如果有这种怀疑，我们以第三个名言证成因给他进行推理：三相齐全肯定可以成为真正的因，为什么呢？因为最初的时候，因明论师都是这样说的，三相齐全的就叫做真正的因。从推理的角度来讲到三个就可以了，第四个就不再需要了。

从法相的角度来讲，也是这样的。比如说“这个动物是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故”，首先我们给它建立这样一论式，跟前面一样，这叫做根本因。然后是第二个，我们可以这样说，垂胡是黄牛的法相，为什么呢？它排除直接相违而建立义反体之故。我刚才讲了，排除直接相违建立义反体就是法相的法相，这个道理一定要明白。以后也一定要知道，什么叫做法相的法相。然后法相的法相还需不需要法相？我们说不需要，再不要追下去了，可以这样说。首先事物有法相，然后法相的法相也是有的，第三个就没有了。我们刚才说这个动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。然后项峰垂胡是黄牛的法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故，这是理由，也可以说是证成义理因。然后是第三个，遣除直接相违而建立义反体可以叫法相，为什么呢？最初的时候，因明学者就是如此命名之故，这是回忆名称。也就是说如果有些人讲，虽然它遣除直接相违和建立义反体，但它叫不叫法相啊？可以叫法相，因为最初的时候，因明家是这样安立法相的法相之故。第三个以后，就再也不用了，再也没有必要了。所以，不管是法相也好，推



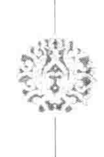
理也好，到此这两个方面根本不需要再进行建立了。

这个问题如果归纳起来，大家一定要了解，如果遣余没有了解，这里也有一定的困难；如果了解了遣余，其实我们这里法相有没有法相呢？以这个问题来解决就可以了。然后推理有没有推理，也是一样的。比如我们说“柱子无常，它是所作之故”，那它是不是一个正确的推理呢？我们用了第二次推理。这个推理是不是正确的呢？我们用了第三次推理。一个是意义上面的，一个是名词上面的。如果别人是真正有智慧的人，在意义上给他已经无二无别地成立了，在名称上给他已经讲得非常圆满，那就没必要分析下去了。再下去，只不过别人不懂而已，我们的任务已经完成了。这并不是说，好像一个人发脾气，我再也不想给你说了，不是这样的。在真正的问题上，你们自己去观察一下，看还有没有剩下的。以前《开启修心门扉》里面说：“供养谁啊？还有没有剩下的？”就像这样，给对方已经回答完了，再没有剩下的，也没有解决不了的。别人提出来的有必要的问题，我们全部都回答得非常圆满。因此，如果我们因明真的学得比较好，也观察得比较细，那遇到任何一个问题，分析起来就非常简单，应该能把它的真相和事实全部显露出来。这一点，应该说一点困难都是没有的。

我本人始终觉得，尤其是分别念比较重的人，通过学习因明以后，最后都会觉得，自己以前的分别念实在太薄弱了，该想的时候好像想不出来。平时我们有些人，让你坐禅，让你发菩提心的时候，就胡思乱想，这个不对，那个不对。那现在，你如果真的觉得有不对的地方，有本事的话，你就说出来，我们佛教中具有的并不仅仅是互相恭敬。“啊，你是上师啊！你是智者啊！虽然道理上我是正确的，但从规矩上我应该恭敬

你，所以我只有在你面前规规矩矩。”不是这样的，如果你真的觉得，我们佛法中的推理有些不合理，那你就直言不讳地说出来；如果你的理由真的非常充分，那包括佛陀在内，他也会承认错误的，但实际上这是不可能的。因此在所有宗教中，真的依靠理证在自相续中建立智慧、建立正量，其他的宗教是没有的。这并不是说，好像一个愚笨的儿子赞叹自己的父亲一样，并不是这样的。实际上，真正万法的真理，无论是名言谛，还是胜义谛，佛法中都阐述得非常完美。

对胜义谛的甚深道理，我们暂且不谈，因为对我们凡夫人来讲，这是比较遥远的。但是在名言谛中，名字的名字有没有啊？在这些问题上面，我们经常有一些分别念。现在，在因明的智慧宝剑面前，看我们还有什么解决不了的问题，大家也应该反观自己的内心。你如果觉得，自己以前在社会上有一些了不起的智慧，那就显出来，我们可以进行辩论，这没有什么好隐瞒的。但我想，在因明的智慧面前，应该说谁的智慧都是无力的，力量肯定非常微弱。因此，我们应该好好地学习因明，以增强自己的智慧。



Chapter 45

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲的是第八品。比较而言，第八品有些名词和道理稍微难懂一些，尤其是对以前没有学过因明的人来讲，应该说有点复杂。这里的几个关键问题，就是我们前面所讲的名相、法相、事相，这三个相必须要搞清楚。如果这三个相的概念或定义没有搞清楚，那我们学习整部论典，尤其是第八品，就会有很多地方不明白。所以首先，什么叫做法相，什么是名相，什么是事相，这些一定要搞清楚。同时我们现在辩论的主题是什么？对法相方面的辩论是这样的，那名相方面的辩论是如何？这些问题大家应该再三地去思维。

一般来讲，因明是我们众生分别念的行境，它不像《般若经》、《现观庄严论》等经论，这些经论刚开始讲的时候，好像空性、五道十地的各种功德比较好懂；但实际上，越研究、越深入，越觉得难懂，因为以我们凡夫人的智慧，根本没办法深入到它内在的境界中去。而因明与之完全不同，刚开始的时候，很多名相、道理比较抽象，有难懂的感觉，但是你反反复复地深入思维，就不会很困难。在学习的过程中，大家不要虎头蛇尾，只在开头的时候积极是不行的。前一段时间在网络佛学院的论坛上，许许多多的人都提问题，参加的人比较多；过一段时间以后，很多人就没有踪影了。城市里很多人的行为我也清楚，刚开始的时候也知道，有相当一部分人在学习因明的

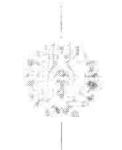
道路上，肯定会倒下去的，这是没有任何怀疑的；但是也想，一部分人也应该从中得到一定的利益，尤其是对佛法和佛陀生起不共的信心，我觉得这是我们有生之年所得到最珍贵的一个如意宝。虽然我们所讲的内容，是分别念寻伺的境界，但是从寻伺的境界来讲，这也是比较难懂的一门学问，因此也不可能让所有的人都了解。世间中的辩证唯物主义、形而上学唯物主义，或者一些其他的物理、化学等等，与这些学问比较起来，因明可能难懂一点。因为因明中有很多比较深奥的道理，所以也会运用非常深细的逻辑推理。如果你没有懂得它的规律和公式，那还是会有一定的困难。所以大家在学习的时候，也不要因为不懂就倒下去，也不要认为这没有什么不懂的。同时也不要认为，这对我的生活和修行没有什么关系。对这种想法，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了，这是一种天大的邪见。对佛陀抉择名言的一种最好手段——因明，如果我们不重视，那这是自相续已经生起邪知邪见的标志。

我们今天继续学习前面所讲的道理。前面已经讲了，法相有没有法相以及名相有没有名相的问题，今天也继续学习这个问题。

谓若三相无三相，不成因有则无尽。

对方有些论师给我们提出了这样一个疑问：比如用一种三相推理来建立一个事物，在此过程中，这个三相推理具不具足第二个三相推理？如果不具足，那它的因或说推理就成了相似的推理，因为它三相不齐全的缘故；如果具足，那么我们刚才说的一样，第一个三相推理具足第二个三相推理，第二个三相推理具足第三个三相推理……这样就一直到无穷无尽了。

三相推理到底是怎么样推的呢？有些人可能这样问。比如



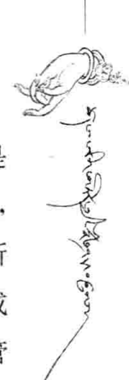
山上作为有法，有火作为立宗，因为我们看见冒烟之故，冒烟作为推理的因，那么这个因，它具不具足第二个三相推理？如果不具足，第一个三相推理也就成为相似的因了。为什么呢？它不具足三相推理的缘故。如果具足就成了无穷。他们以这种方式来跟我们进行辩论。

我们下面对这个问题进行回答。

三相唯一烟之法，无差别而无他法。

我们对他们进行的回答，跟前面的方法完全一样。自宗的观点，昨天前面也说了：虽然在树枝上没有其他的树枝，但我们建立的时候，并不是抛开树枝而建立檀香树，而是以树枝与檀香树无二无别的方式来建立的，这种推理非常关键。如果你懂得了这个推理，那么这里的名相具不具足名相和法相具不具足法相的问题，就会一目了然，全部会明白的。如果这个道理没有懂，那就有一定的困难。关键问题是什么呢？昨天也讲了，我前面的这棵檀香肯定是树，因为它具有树枝树叶之故。其实这是以树枝树叶跟当时的檀香树无二无别的方式来建立的，并没有完全分开。

同样的道理，刚才“山上有火，有烟之故”，这里的烟，它具不具足第二个三相推理、第三个三相推理、第四个三相推理等等，这种推理方法没有必要。为什么没有必要呢？因为推理是“山上有火，有烟之故”，我们建立的时候，是将烟和三相以无二无别的方式来进行推理的。所以你要用的话，应该将整个三相推理与烟结合起来，其实它们是无二无别的，因此不会有无穷的过失。而且，在以烟来建立火的时候，其实是用它们之间的无则不生的关系来进行推理的；而除开火以外的烟，



根本没有作为这里的因。所以说，烟的法跟火的法，这两者是以不可分离的方式进行建立的，并不是除了火以外的烟存在，不是以这种方式来建立的。这样一来，大家应该清楚，对方所提出的无穷的过失是没有的。如果我们把单独的烟作为有法或者作为因来进行判断，可能会有无穷的过失。但实际上，不管是任何一个推理，并不是如此的。所以说，绝对不会有这种过失。

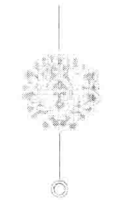
依于此理亦能除，法相应成无穷过。

我们上述讲到的推理，无论是檀香树和枝叶无二无别的推理方式也好，还是烟与火无二无别的方式也好，这样的两者无别的推理方式，实际上已经遣除了前面所讲的过失：法相具不具足第二个法相，如果不具足第二个法相，那么法相就成了不是所知了；如果它具足第二个法相，那么第二个法相必须要具足第三个法相等等。所以，自宗完全没有这种过失。这种推理方式非常关键，因此大家一定要搞清楚。

在学习的时候，尤其是在辩论的过程中，有时候在心法上辩论，有时候在境法上辩论，但是大多数是境法和心法混为一体的方式来辩论的。如果对方用境法来进行辩论，你不善巧跑到心法上也不行；如果别人以心法和境法合为一体的一个问题来向你辩论，你就应该区分开来，哪些是心法，哪些是外面的境法。还应分清，哪些是总相和自相二者合而为一的耽著方式来进行建立的。这些道理，我们在学习因明的过程中一定要明白；如果这些不明白，在辩论的时候，我们就会经常失败。

接下来过后，自宗建立法相的法相：

壬二、安立需要之法相：



有谓安立名相因，因相何故不同此？

鄂译师等因明前派的论师们提出，如果你们把法相的法相说成是能安立名相的理由，那么因的法相为什么不同样说成是所立的能知呢？

按自宗观点，建立名相的理由是法相的法相。对方据此给我们发出过失：按你们所说，依靠项峰垂胡可以建立黄牛的名相，因此要建立名相必须依靠它的法相，由此可以成立，建立名相的唯一理由就是法相的法相；那同样的道理，因的法相也可以说成是所立的能知。比如有法、所立、因三者，中间的所立是依靠因来了知的；那这样，因的法相就是能了知所立，能了知所立的法就是因的法相。为什么不能这样说呢？应该是可以的。他们是这样认为的。

我们从表面上看：噢！对的，他们的说法有一定道理。为什么呢？因为我们要建立黄牛，的的确确需要能安立它的一种不共理由，没有这个理由，黄牛也无法建立；那同样，因的法相也可以说成是所立的能知了。我们从表面上看，好像对方的观点有道理，但实际上，作者在这里已经遮破了。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？比如所作，它实际上是一种能了知的因，如果你说因的法相是所立的能知，那么凡是了知所作的人，他的相续中就不会有不了知无常的情况，因为它是能了知者，既然是能了知，那么依靠它就完全能了知。那这样，所有的相似因或者所有的因，凡是能了知的这些法全部都成了真因。所以说，对方提出的观点是不合理的。如果合理，那么所立的能知也应该成了因的法相，如果成了因的法相，那就绝对不合理，因为单单依靠所作也可以了知声音为无常了，有这种过失。如果这样，那在人的相续中就不应该

有增益了。

有许三法皆齐全。

夏瓦秋桑等论师认为：法相的法相是具有三法，三法齐全的才叫做法相的法相。三法实际上是实有法三种——实法、有法、法，这三种法齐全就叫做法相的法相。他们所谓的三法指的是总的法相、不是自己名相以外的法相、在事相上成立。具足这三个法，他们认为是法相的法相。下面，我们要对此进行分析。

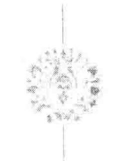
有些论师在《摄类学》中，或因明后派的论师（包括格鲁派的有些论师），他们在辩论场所当中经常把法相的法相安立为集聚三相，集聚实有法三者的法就叫做法相的法相。

什么是具足三法呢？比如说黄牛的法相是项峰垂胡，他们认为项峰垂胡必须是法相，它是黄牛的法相，这是第一个条件。第二个条件，这种法相不能离开它的名相，名相指的黄牛；也就是说，法相是在黄牛的范畴中存在，或者说应该建立在它的身上，不能离开它，这是第二个条件。第三个条件，他们认为应该在事相上存在，事相指的是花白或黑色的动物，在这样的动物上必须具足上面所讲的项峰垂胡，这是第三个条件必须在事相上存在。

从正面的角度来讲，法相的法相必须具足这三个条件，因明前派是这样认为的；现在藏地雪域的有些论师也认为，法相的法相必须要具足实有法三者，他们在辩论场中也经常持这种观点。

下面，萨迦班智达对他们进行驳斥：

待名相故此非理。



你们说是总法相，不是自身名相以外的法相，在事相上成立，这三个条件具足才是法相的法相，实际上这种观点不合理。为什么不合理呢？因为我们要了知法相的法相，就必须观待名相了。为什么说观待名相呢？刚才你们不是说了吗，不是自身名相以外的法相，也就是说应该周遍于自己的名相，观待自己的名相才能安立。这样的话，你们的说法就是不合理的。

为什么不合理呢？你这样的法相完全要观待名相。本来法相是能了知的法，名相是所了知的法。比如说，一个人不知道黄牛，他通过了知黄牛的不共特点——项峰垂胡，也完全明白了项峰垂胡这个外境跟黄牛名称两者的关系，这样以后，就能通过它的法相来了知名相。本来，法相和名相之间的关系是依靠法相来了知名相，有这样一个作用。但按照你们的观点，要知道项峰垂胡的这种特点，必须先要知道它是黄牛。而要知道黄牛，它的不共特点就必须要清楚，黄牛不共的特点没有清楚，你不可能知道它的名相和事相。如果已经知道了名相，那你所谓的法相不存在也是可以的。比如说我要了知黄牛，那首先要知道它不共的特点；可是现在我已经知道了名相，那法相不存在也可以。所以，如果法相的法相真正要具足这三个条件，尤其是中间的“不是自己名相以外的法相”，那这个道理非常不合理，因为它完全观待名相。如果观待名相，那法相就没有作用了，所以说：“待名相故此非理。”

下面是我们自宗：

乃遣直违义反体。

那么，法相的法相到底是什么呢？这个大家一定要搞明白。自宗法相的法相，我们昨天也讲了，排除直接相违成立义反体的法就叫做法相的法相。其实排除直接相违和成立义反

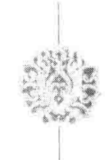
体，它们都有一定的含义。

首先，什么叫做排除直接相违呢？比如我们要建立黄牛，那么不具足项峰垂胡的任何动物和事物全部都排除了。要成立法相，首先必须将它同类以外的非同类的事物全部抛开，这是遣除直接相违。

然后是成立义反体。所谓的成立，以前萨迦派有些论师的注释中说，是指在我们的遣余识面前成立，也有这样的说法。"义反体"，它与下面的名相和事相不能混杂。因为法相，它自己有一个不共的特点。如果没有不共的特点，法相又遍于名相，又遍于事相，那它到底是事相的法相，还是名相的法相，还是法相的法相，就搞不清楚。所以从它自己反体的角度来讲，名相和事相也应该否定。所以，法相的义反体已经否定了名相和事相的反体。

本来，从实体的角度来讲，名相和事相都是在一个论式中安立的。比如"这个动物是黄牛，具有垂胡之故"，在这个论式中，名相、法相和事相三者从本体上讲是一个本体；但是从反体上讲，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体不是法相，反体是分开的。如果反体没有分开，那法相的法相已经过遍于名相和事相了，有这个过失。这样一来，因明前派所承认的具足三种法的说法也不合理，然后能安立的理由也不合理，这些根本没办法成立真正的法相的法相。

而我们自宗法相的法相的定义是这样的：遣除直接相违并且成立自己义反体的法，就叫做法相的法相。我们可以举例说明，比如说黄牛有没有法相呢？黄牛有法相。黄牛的法相是什么呢？我们说项峰垂胡。项峰垂胡有没有法相呢？有法相。它的法相是什么呢？我们说，遣除直接相违而成立义反体的法就



是法相的法相。然后，法相的法相有没有法相呢？我们说没有。法相的法相到了第二个以后就没有了，因为我们在建立一个论式的过程中，只要有第二次就可以了，第三个以后没有必要。这个问题，我们下面还会有说明。

因此，大家对今天所讲的内容一定要明白，到底我们在走什么样的道路，一定要搞清楚。不然就像有些从来没有出过门的藏族人，到了城市里就不知方向一样。到底现在到什么样的街，前面是什么，后面是什么，什么都不清楚。这样的话，学因明也有一定困难。我们现在最关键的是，法相的法相是什么，别宗是怎么承认的，自宗是怎么承认的，这些一定要清楚。从他宗建立的角度来讲，尤其是现在格鲁派为主的一些论师们，他们认为实有法三者具足就叫做法相的法相。但是我们要知道，这样的法相观待名相的缘故，在没有知道名相之前，那就永远不能了知法相，有这个过失。对这个太过，不知道对方怎么回答。但肯定要回答，如果没有回答，那就不合理。这讲的是法相的法相。

壬三（彼所遣过失之详细分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、对方观点；二、破彼观点。

子一、对方观点：

其实，这里的观点跟前面的观点结合起来应该这样讲：前面，对方是从建立的角度来讲的，具有三种法就叫做法相的法相。这里，远离三种法就是法相的法相，他们认为真正的法相的法相要远离这三种过失。应远离的三种过失如下：前面第一

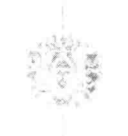
个是总法相，这里是从它的反面来讲，即不是总法相；前面第二个不是自身名相以外的法相，现在是离开了自身名相；前面第三个说在事相上成立，现在反过来在事相上不住，在事相上不成立。所以，这个是反过来，也就是这两个应该结合起来讲。下面这个颂词可能难懂一点，但跟前面的颂词结合起来也没有什么不好懂的。

对方的观点是这样的：

雪域诸师承许言，法相之过归摄三。

在印度北方的雪域派论师，也就是说藏地因明前派夏瓦秋桑为主的一些论师，他们是这样承认的：法相的法相要远离的过失本来有许许多多，但是全部归纳起来，应该在三种过失里面可以包括。第一个是自反体没有成立实体。刚才我们也讲了，前面他们讲法相必须是一个总的法相；现在这里对方说，法相必须要远离自反体未成立的过失，也就是说法相自己的反体根本没有成立。这是什么样的呢？比如我们说“前面的动物，它是黄牛，是黄牛的缘故”，那黄牛就成了黄牛的法相，可见黄牛不共法相的反体根本没有成立，所以说“自反体未成实体”。或者我们说“他是人，因为是人的缘故”，人是人的法相的话，那就非常可笑，不可能的事情。因此他们认为，要建立法相，法相自己的本体必须首先成立，一定要远离非法相的反体，他们是从法相的角度来讲的。

当然，如果要讲得比较深一点，我们按照《量理宝藏论自释》的观点来讲就比较复杂。但是我不一定讲得来，即使讲得来，大家的根基是能接受还是不能接受也不好说，个别的可能能接受。如果不能接受、不能消化，我在这里一直说也没有多大的意义。所以，我就以非常简单的方式来给大家做个字面解

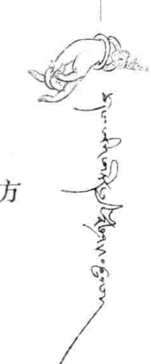


释。这是第一个——法相不成立的过失，他们认为这个必须要远离。

第二个叫做义反体转他。刚才我也说了，前面他们讲不是这个名相以外的法相就是名相的法相，比如黄牛的法相应该是黄牛的法相，不应该是其他的法相。但是这里，比如说“这个动物，是马，具足项峰垂胡之故”，或者“这个东西，是瓶子，因为它具足项峰垂胡之故”，虽然有一个法相，但是这个法相在名相上根本不可能成立。本来项峰垂胡的名相是黄牛，可是这里的名相已经变成了马和瓶子，也可以成为山王、江河等。这样安立的话，那它的法相在名相上根本没办法接近，这叫做义反体转移。意思就是说，在刚才的论式中，对于马匹等名相，法相的义反体已经转移到其他上面了。所以，这已经成了除了这个名相以外其他的义反体了。那这样，法相虽然成立了，但是与它所安立的事物完全是离开的。

《量理宝藏论自释》中讲到，不遍的过失、过遍的过失、不容有的过失全部包括在这里面。下面我们自宗马上要讲，这几个过失才是法相的过失。但是，这几个法相的过失全部安立在这里面。这是第二个。

第三个是不住事相。前面从正面的角度来讲，法相应该在事相上建立，事相上成立的才叫做法相，比如垂胡在花白的黄牛身上成立，这是第三个条件。那么现在，法相在事相上不成立，要远离这种过失。比如说“我们前面的绵羊，它是黄牛，因为它具足项峰垂胡”，在这里“花白”根本没有；或者“我们前面的花白绵羊，它是黄牛，因为具足项峰之故”，这个法相在事相上根本不成立。这叫做不住事相，不住事相的过失一定要远离。对方从反面的角度来讲：无论如何，法相与事相不



相关，法相在事相上根本贴不拢，这样的过失一定要远离。

对方从反面提出了法相的三大过失。下面，我们遮破对方这个法相的三大过失。

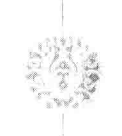
子二、破彼观点：

运用论式视为过，则义反体无转他，
若未运用定为咎，不住事相成无义。

这是自宗对他们进行的破斥。刚才你们从反面安立法相的三大过失，实际上是不合理的。为什么不合理呢？我们可以进行观察，你们到底是用三轮（有法、立宗、因）的因明推理论式的方式来安立过失呢？还是不用论式的方式来安立过失？我们首先向对方提出这两个问题。

如果对方认为，我们是以论式的方式来安立过失的。那这种说法是不合理的。因为你们要应用一个论式，比如“这个动物作为有法，它是马，因为它具有项峰垂胡之故”，如果用这样的论式，以非黄牛的动物作为论式的有法，那么你们前面所说的“义反体转他”就不存在了，就不能转移了。因为这样的有法安立的时候，与它的法相根本没有任何关系；既然没有关系，那你们刚才所建立的论式就根本不可能成立。因为在将非黄牛的其他有情作为事相的时候，此因在事相上根本不可能存在。这样一来，你们以推理的方式安立的过失就不成立。

如果对方说：不是这样的，我们并不安立论式，只是随便给他们发过失，并不是用三相推理的论式来发过失。如果没有应用论式而建立过失，那这种说法也不合理，因为法相不住事相就没有意义了。因为要建立法相的时候，必须通过一个论式才可以建立，如这个花白是黄牛，因为它具有项峰之故。如果



论式根本没有建立，那到底它是不是黄牛根本没办法了知，所以必须要通过论式：这个花白的动物，它是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。我们法相要建立在事相上面的话，你必须要利用一个论式，如果连论式都没有用，那你怎么会了知它是黄牛呢？所以法相在事相上建立的说法，绝对是不可能成立的。

因此，对方从反面承认的法相的三大过失不成立。当然在这里，第一个自反体不成实有并没有破，只破了后面两个过失。

此等过失若合理，智者顶饰何不许？

其实你们因明前派，将法相的过失归纳为这样三种的做法不太合理。怎么不太合理呢？如果在因明的学问中，尤其是建立法相的法相的时候，真正有这三大过失的话，那么世间所有智者的顶饰——法称论师和陈那论师，为什么不在《因明七论》为主的论典中宣说？如果法相的法相真的有这三大过失，那两大理自在的论典中为什么没有阐述？即使说没有阐述，如果真的具有合理性，后代的高僧大德也是可以接受的；可是，你们这样的安立有许许多多不方便，不管是正面的三个特点也好，反面的三大过失也好，在安立法相的法相的过程中，这样的安立相当不合理。即使说你们的观点有一点合理性，但诸多智者并没有共同承认。因此，在没有任何必要之下，依靠自己的分别念来建立这样的宗派实在是毫无意义。最好不要建立自己分别念的观点，否则，就会与正理相违。所以在这里，我们也应该通过这种方式来遮破对方的观点。

癸二、立自宗：

不遍过遍不容有，即是法相之总过。



名言义之诸否定，唯此三者别无他。

下面，我们建立自宗的观点。对自宗的观点来讲，真正的法相应远离什么样的过失呢？我们因明自宗，法相的所有过失包括在三大过失之中。如果远离了这三个过失，那就是非常正确的法相。去年我们讲《中观庄严论》的时候，已经讲过法相的三大过失。在理自在法称论师的论典中，这三大过失有没有宣说呢？当然是宣说过的，《释量论》中在讲量的法相的时候，宣说了要远离不遍和过遍的过失；在他另外的有关著述中，宣讲了要远离不容有的过失，这些说得非常清楚。所以，我们自宗非常符合两位理自在的究竟观点。那么，下面就讲这三大过失。

第一个是不遍的过失，我们自宗的法相必须要远离不遍的过失。不遍的过失是什么样的呢？比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，其实这有不遍的过失。为什么有不遍的过失呢？因为，花白的垂胡对花白的黄牛来讲是非常正确的；但是对黑色的黄牛来讲，用花白的垂胡来进行推断，就有不遍的过失。因为花白的黄牛有这个特点，黑色的黄牛没有这个特点，并没有遍于黑色的黄牛。所以，如果我们用了一个这样的法相，就有不遍的过失。

第二个是过遍的过失。比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有头，或者它能走路，或者它具有声音，它具有四肢等等”，运用这些因的时候，就有过遍的过失。怎么过遍呢？因为不仅黄牛有头、有四肢，或者能吃草等等，而且其他动物也有这个特点。所以，如果我们把具有头等作为它的法相，就有过遍的过失。当然，对黄牛来讲它确实有头，这个作为它的一个特点，也没有什么不可以的。但是，以它作为法相是不可能



的。如果只有黄牛才有头，世界上包括人在内的其他任何一个有生命者都没有头的话，我们用具有头来作为它的法相，这也是可以的，但并没有这种情况。

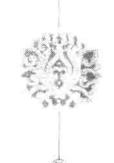
有些因明论典中有这样一个辩论：这个动物是黄牛，因为它具有黄牛的头之故。这个论式合不合理呢？不合理。有些人认为，为什么不合理？这是合理的。为什么呢？只有黄牛才具有黄牛的头，所以这是合理的。我们表面上看来：对呀！黄牛的头唯有黄牛才具有，这是它的不共特点，其他任何动物都没有黄牛的头；这样的话，应该是合理的。但是，如果你这样安立，那么这个法相就要观待它的名相了，在黄牛不知道之前，黄牛的头就不会知道。所以说，我们刚才对因明前派所发的过失依然存在。表面上看来这是对的，但实际上黄牛没有知道之前，黄牛的头谁也不知道。但是，法相并不是这样的。名相不知道的情况下，可以依靠法相来了知。所以，你们这种说法肯定是不合理的。

还有一种是不容有的过失。比如说“这个动物是黄牛，它是瓶子之故”；或者“这个动物是黄牛，它是人之故”等等。这样说的话，那就不容有、不可能。我们可以告诉他：你的法相不容有。

其实，法相的所有过失只有这三个。如果某个法相远离了不遍，远离了过遍，远离了不容有，这三个过失都已经远离的话，那么这就是非常正确的法相。如果是一个非常正确的法相，那它已经具有三种否定。哪三种否定呢？第一个是非有否定，比如说黄牛的法相，它已经否定了不具足项峰垂胡的可能性；然后是别有否定，别的没有，只有它才具有，也就是说只有黄牛才具足项峰，别的动物都不具足，这叫做别有否定；最

后是不可能否定、非可能否定，也就是说唯有黄牛才具足，其他动物不可能具足。

在这里，从意义上、词句上已经遣除了、否定了三个其他过失，正面建立了远离不遍、过遍、相违三大过失的法相。只有这样的法相才算是正确无误的法相，因此我们因明自宗的法相是最完美的。



Chapter 46

《量理宝藏论》中，现在正在讲三相。三相里面，首先讲法相，然后讲名相，最后讲事相。讲法相的时候，昨天已经讲了建立自宗。也就是说，按照自宗的观点来讲，法相的过失有三种：不遍、过遍、不容有。首先是法相对名相不遍的过失，因为名相里面有很多很多的法，而这个错误法相的定义并没有遍于名相所摄的一切内涵，这是一个过失；还有一种过失是过遍，也就是说你对这个事物安立一个法相，但这个法相不仅是你所安立的同类事物上有，而且在其他另类事物上也存在着这个法相，这叫做过遍的过失；最后一种是不容有的过失，你对这个事物安立的法相，在该事物上绝对不可能有，就像火的法相是水，牦牛的法相是瓶子一样。总而言之，按照自宗的观点来解释，法相有不遍、过遍、不容有三种过失。

这样安立之后，对方给我们提出两个问题。这两个问题希望大家注意一下，可能稍微有一点难懂。

癸三、除诤论：

谓立事相与不立，法相不容有事中，

遮遣抑不遮名相。彼二辩论不害此。

我们首先对颂词略说，“谓立事相与不立”，这是第一个辩论。对方说：你们上面所讲的三种过失里面有一个不遍的过失，这个过失是在立事相的情况下算为过失的，还是在不立事

相的情况下算为过失？这是第一种过失。第二种过失：“法相不容有事中，遮遣抑不遮名相。”昨天我们三种过失里面有一个是法相不容有，也就是不容有法相的过失。对方说：你们这样的法相不容有的过失，建立在事相上的时候，到底它是遮遣名相还是不遮遣名相？是这样的一个过失。“彼二辩论不害此”，萨迦班智达说，不遍方面的立不立事相的过失，以及不容有方面的遮不遮遣名相的过失，这两个过失我们因明自宗绝对不会有，在这里不会有害的。从总的概念简单地说，这个颂词就是这样的。

下面稍做详细分析。我们前面讲了法相的三种过失，而对方认为你们对法相安立的三种过失不合理。在这里，过遍的过失对方没有与我们辩论。他们说：第一个不遍的过失和第三个不容有的过失，这两个通过详细的观察，对你们因明自宗来讲，有些地方存在一些不符合道理之处。

首先，不遍的过失不合理。因为我们在前面讲“这个动物是黄牛，它具有花白的项峰垂胡之故”，花白的项峰垂胡对黄牛来讲有不遍的过失。对方说，在你们这种论式当中，到底是立事相还是不立事相？也就是说，是立事相的情况下算为过失，还是不立事相的情况下算为过失？立事相是指专门指点出一个动物，某个花白的黄牛或者是黑色的黄牛。而不立事相，具体的动物不说出来，光是说一个“某动物、什么什么动物”，这样说就是不立事相。

如果你们说立事相，那么这个不遍的过失就没有。为什么呢？因为要立事相，要么是用花白的黄牛，要么是用黑色或者白色的黄牛等。如果说花白的黄牛作为事相，我们就可以立这样一个论式“花白的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡



之故”，实际上这并没有不遍的过失，因为花白的项峰垂胡确实在花白的黄牛上成立，所以这是一个正确的推理，并不是不遍，而是正确的定义。如果反过来说，花白的黄牛不作为事相，另外一头黑色的黄牛作为事相，也就是指点出一头黑色的黄牛作为有法，那论式就应该是“黑色的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故”，实际上这个论式并不是不遍，而是不容有，因为黑色的黄牛具有花白的项峰垂胡是不可能的事情。所以在立事相的情况下，你们所举论式中的法相不是不遍，这是一个。

如果说不立事相，即没有指点出一个具体的黄牛而算过失，那这是不合理的。因为你如果不立事相，那不管是瓶子也好，大象也好，狮子也好，这些事物都可以作为有法。然后，论式就变成：它是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故。如果这样来进行推理，那么法相的过失就不合理了。怎么不合理呢？因为这样的推理并没有过失，它有法都没有安立嘛。花白的项峰垂胡必须要在具有事相的情况下，才可以算过失的。因为事相都没有安立，那怎么构成有过失呢？没有过失。所以，在这种情况下就没有什么过失。

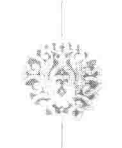
其实不容有也是可以的，因为如果说“大象作为有法，它是黄牛，它具有花白的垂胡之故”，大象上面绝不可能具有花白的垂胡，这种事情不容有，这样说也可以。但是，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，对方是说没有过失。说没有过失的原因，因为你要算一个过失，那必须要有一个具体的动物，并把它当作黄牛，看它具不具足花白的垂胡，在这种情况下才可以构成过失。如果你连事相都没有，那就没有构成过失的根本。

总之，对方给我们提出这么一个问题：你们到底立不立事

相？如果立事相，那立的是花白的黄牛还是黑色的黄牛？若是花白的黄牛，那就成了真因；若是黑色的黄牛，那就是不容有。如果你说不立事相，那就没有过失了。所以说，你们因明派所承认的法相不遍的过失不合理。

表面上看来，好像他们的说法有点道理，但实际上并非如此。我们对他们进行回答的时候，可以这样说：我们在这里立不立事相呢？还是要立事相。不立事相的话，这个推理到底正确还是不正确，就根本没办法判断，所以要立事相。那这样，第二个不立事相的问题，我们就不用回答了。而立事相有两种情况，一种是花白的动物作为事相，把它安立为黄牛，因为具有花白的垂胡之故。在这种论式中，我们认为你们说的是对的，它是一个正确的因，这是可以的。但是在这里，我们并不是专门以一个花白的黄牛作为有法来进行判断，而是以总的黄牛作为判断的对象。如果说“这类动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，那么花白的项峰垂胡就根本没有遍于所有的黄牛。为什么呢？因为黄牛也有花白的，也有黑色的，也有白色的。而这样的法相只能遍于花白黄牛的身上，并不能遍于所有同类黄牛的身上。所以，依靠这样的法相根本不能了知所有同类黄牛的名相。它的名相也好，事相也好，绝对是不能了知的。所以说，在我们立事相的情况下，你们给我们发出的这样的太过，绝对不会有的。刚才对方给我们提出来的两个问题中的第一个问题，应该这样来回答。

然后是第二个问题，对方认为不容有的过失不合理。他们是怎么讲的呢？对方说：在事相上不容有法相的过失，它在不容有的情况下，到底它遮不遮遣名相？意思就是说，当你推理的时候，在法相不容有的事上，它到底遮不遮遣在自己论式中



的名相？遮遣也有过失，不遮遣也有过失。对方给我们提出了这两个问题。

我们昨天说“这个动物是黄牛，因为是黄牛之故”，这是一种不容有的推理；或者是他们在讲义里面说的“这个项峰垂胡是黄牛，是项峰垂胡之故”，这个论式也是一个不容有的论式。因为是在项峰垂胡上建立项峰垂胡，所以从它的意义上考虑也是不成立的，词句上这样说也没有必要。本来是项峰垂胡，然后又用另一个项峰垂胡来建立它，既没必要也不成立。这就像“这个动物是人，因为是动物之故”一样，根本没有办法成立。所以说，它绝对是一个不容有的推理。

那么，对方给我们提出来的问题是什么呢？你们这样的不容有的推理，它遮不遮遣它的名相？名相大家都知道，刚才“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这里面的名相绝对是黄牛。另外，这里的事相和法相本来就是一体之法，已经不能分开，因为项峰垂胡就是项峰垂胡，即使从反体上也根本没办法分开。在这种情况下，如果它遮遣了它的名相，那么我们得出来的结论是什么呢？就是项峰垂胡已经否定了黄牛的名相，因为你们承认它遮遣名相。遮遣名相的话，那项峰垂胡就完全已经否定了或者是遮遣了黄牛的名相。如果说项峰垂胡遮遣了黄牛的名相，那么所有的黄牛就不具足项峰垂胡了，或者说项峰垂胡不能表示黄牛，有这个过失。

如果不遮遣黄牛的名相，比如“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这种不容有法相的推理不遮遣、不排除名相的话，它不容有的因还没有普遍于所有的名相，因为还有它不遮遣的名相，这种不容有的推理还没有排除一些黄牛的名称。这样的话，你们所说的不容有的过失已经成了不遍的过失，不是不容

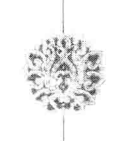


有的过失了。

对方给我们提出了这两个问题，也就是说后面这个大问题又从两个角度分成了两个小问题。

对方这样提出问题的时候，我们可以如此回答：你们所说的过失应该是没有的。怎么没有呢？因为项峰垂胡对黄牛自身来讲，确实是它的一种法相，既然是它的法相，那么不容有的过失就没有；而项峰垂胡，它不遍于其他任何动物，因此不遍的过失也没有。或者，我们也可以这样回答：比如你们所说的“项峰垂胡是黄牛，因为是项峰垂胡之故”，在这个论式中，实际上项峰垂胡在项峰垂胡上不容有。其实，这种不容有的论式已经遮遣了黄牛的名称。为什么呢？因为在这种论式中，它所建立的并不是黄牛的事相。我们要安立一个正确论式的事相，必须是以花白的动物作为有法，它才是黄牛，因为具有项峰之故。在这种论式中，我们不遮遣黄牛，因为项峰垂胡已经遍于所有的黄牛。而你们所谓的有法是建立在错误的基础上，这样就成了不容有的因（推理），虽然它遮遣黄牛的名相，但是黄牛不具足项峰垂胡的过失是没有的，不遍的过失也是没有的。这个道理应该这样来推理。

这个问题，希望你们下来过后多花一点时间去看，不然一下子很难理解。因为对方提出来的问题，是将名相的概念、法相的概念、事相的概念混在一起而给我们进行辩论的。在进行辩论的时候，如果我们对自宗和他宗的很多概念没有了解，那有时候他们的观点也弄不懂，有时候自宗的观点也好像似懂非懂、迷迷糊糊，会有这样的状况。当然，如果简单说就是遮遣还是不遮遣？前面是立事相还是不立事相？是这么简单的问题。不管怎么样，自宗的不遍和不容有的过失确实是法相的过



失。这种安立是正确的，任何人对我们不可能有妨害。

大家都知道，前面的科判分三个：法相、名相、事相。法相通过破他宗、建立自宗和遣除诤论三个方面已经叙述完了。昨天已经讲了，法相的法相是什么呢？排除直接相违而成立义反体的法就叫做法相的法相；法相的事相是什么呢？比如从黄牛的角度来讲，项峰垂胡本身就是法相的事相；法相的名相是什么呢？项峰垂胡这个名称就是法相的名相。

我们前面也讲了，任何一个事物都具有名相、法相、事相三者。其中法相，它具不具有法相？也就是说法相的法相存不存在？还有，法相的名相和法相的事相有没有呢？我们说，第二次的时候应该是有的。法相的法相就是遣除直接相违的这种东西。而法相的事相，不管你在判断哪一个事物的过程中，当时的那个法相就叫做法相的事相。法相的名相是什么呢？我们具体对任何一个事物建立法相的时候，那个时候它原来的这个名称，就是法相的名相。

一般在辩论场所中，很多小和尚让你建立一个法相，然后问你法相的名相是什么？法相的事相是什么？每天以这个问题来进行讨论。当然这些问题，我们现在刚学因明，可能不一定懂。如果你再继续这样学下去，听了几次以后，这些名词就不会很难懂。不像中观和大圆满，刚开始的时候，离一切戏论、一切空性，很舒服一样，觉得真的懂了，没有任何问题。但越研究、越探索，最后觉得非常困难。刚开始学习因明，就像我们以前在学校里学物理、化学第一册的时候一样，觉得特别难，好像老师每天讲的都听不懂。但到了学第二册的时候，一看第一册的课本，就觉得："哦，很容易啊！以前觉得很难懂，其实也并不是那么难懂。"我都有这种感觉。所以，有些道友

也不要认为："哦，那么难懂啊！"当然，我们对这些学问一点研究都没有的话，那刚开始的时候，有些名词的含义以及它们的用法会有点陌生。

这以上已经讲了法相，下面讲第二个问题名相。

辛二（名相之理由）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

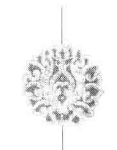
壬一、破他宗：

有谓法名一实体。名言许为名事相。

我们首先说对方的观点，然后进行破斥。对方是因明前派的章那巴论师等，他们有两种观点：一个认为名相和法相是一实体，另一个把名相的事相认为是名言。对方这两种观点是错误的。

"有谓法名一实体"，法指的是法相，名指的是名相。因明前派的有些论师认为，法相和名相在实际外境的本体上是一味一体的，因为它们是依靠名言证成量来成立的。名言证成量来成立的话，它是自性因。我们后面还会学习的，所谓自性因是指因和立宗无二无别的一种推理。这里的名相和法相应该是一味一体的，为什么呢？对方唯一的理由是，它们是名言证成量来成立的，也是依靠自性因来成立的。如"声音是无常，它是所作之故"，就像这样的自性因。所以，我们这里的名相和法相也应该是无二无别的。这是因明前派的观点。

"名言许为名事相"，这也是对方的观点。大家一定要搞清楚，三相的每一个都有不同概念，如法相，它有法相的名相、法相的事相和法相的法相，这些在前面都已经讲完了。现在我们要讲名相的事相、名相的名相和名相的法相三者。那名相的



事相的法相是什么呢？因明前派认为，名相的事相就是名言。但这是不合理的，是完全错误的。怎么错的呢？我们在讲下面第二颂“名相事相亦非理，命名运用即名言”的时候，可以给予否定。

首先，他们说的名相和法相一味一体的观点不合理。怎么不合理呢？颂词中对他们是这样回答的：

名相即以名为体，故见法相之根识，

亦成有分别识矣，证成义理亦实有。

这一个颂词给他们讲了：如果名相和法相成为一体，就会有许多过失。有什么过失呢？下面进行分析。

所谓的名相，大家都应该知道，是依靠如项峰垂胡一样的法相来进行推理，而建立的事物名称。也可以说，名相就是名称。所以，名相的本体实际上是以名为体的，并没有实在的内容。就像黄牛，黄牛虽是一种名相，但黄牛并不是外面真正具足项峰垂胡特点的花白动物，而是指所有同类动物的名称。所以，所谓名相应该是以名为体，并不是以实在自相的物质为体。但是，如果按照你们因明前派所承认的那样，名相和法相成为一体，而以名称为特征的名相是分别识所见的，那么见法相、事相的根识也应成为名言、自相混合执著的分别识了。

现在网上有项峰垂胡，到时候给你们看一下印度黄牛的项峰垂胡。原来我们去印度的时候，上师老人家一直说项峰垂胡到底是什么样，我们也去了很远的地方，一直寻找黄牛，后来见到了。有一次，索顿管家把一匹马看成了黄牛，他连忙说：“那边有一头黄牛。”结果不是黄牛，是一匹马。上师回来以后也一直笑他，他把马上的鬃毛认成了项峰。

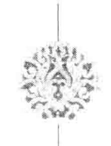
项峰垂胡，我们的眼睛可以看见，因为它是外境上面的

法，它是法相。事相是指具体的动物，白色的黄牛也好，黑色的黄牛也好，花白的黄牛也好，这些都是我们可以看得见的。所以说，外境上的事相和法相，我们可以通过眼识看到。

从另一角度来讲，如果按照因明前派的观点，名相和法相无二无别、混为一体，那么就像事相和法相能看到一样，名相也应该依靠根识来照见。但这是不合理的。因为我们前面也讲了，名相只能在我们分别念面前，依靠遣余意识来了知，而不可能依靠眼根看见与法相无二无别的名相本体，这是绝不可能的事情。但是，如果你们真的承许名相和法相融为一体，那就有这种过失。

还有变成证成义理量以及名相实有的过失。所谓证成义理量是从义理的角度来成立的，就像依靠所作，将柱子建立为无常一样。“这个花白的动物是黄牛，它具有项峰之故”，其实这是证成名言量，因为是从名言上建立的。如果你们说名相和法相融为一体，那这种推理就不是证成名言量了，应该是证成义理量了。就像“柱子无常，所作之故”，成了这样的一种推理。还有一种过失“亦实有”，这样的名相应该变成实法了。本来我们前面讲了，名相是心法，不是实法。但按照你们的观点，名相跟外面项峰垂胡的外境无二无别，那名相就已经变成实法了，如此即有众多的过失。所以说，你们的说法是不合理的。

当然我们下面建立自宗的时候，也说名相、事相、法相无二无别，下面有这么一个颂词。那下面的颂词会不会与这个颂词冲突呢？不会有冲突。因为我们下面的颂词，主要是从以遣余识建立的角度来讲的。在遣余识面前，黄牛的事相、名相和法相三者，我们以融为一体的方式来建立自性因，这是合理的；所以在遣余识面前不会有过失，到时候我们可以说明。



这一个颂词是对第一句“有谓法名一实体”的回答。下两句是对“名言许为名事相”的回答：

名相事相亦非理，命名运用即名言。

我们现在这里讲的是名相，它分为名相的名相、名相的法相、名相的事相三种。其中，名相的事相如果说成是名言，那就不合理。为什么不合理呢？因为最初的命名，才是名相的事相。

据可靠的论典讲，我们在给一个事物建立名称的时候，是以其法相作为理由而命名的，因此最初的命名就是名相的事相；一旦这个命名进入运用的过程中，这个时候的名称就叫做名言了。当然，从广义的角度来讲，名相的事相可以说是名言；但是这里是从狭义的角度来讲的，也就是说名称肯定是名言，但名言不一定是名称。所以，我们这里的名相，实际上是最开始的名称。在学习因明的过程中，名相、名称、名言，这几个好像是一样的，有这种感觉。但实际上，这里是萨迦班智达对因明前派进行驳斥并对自宗进行建立的时候，他认为最开始的名称是名相，后来人们运用过程中的名称不叫名相，这个叫做名言。因此，我们这里名相的事相是什么呢？应该是最开始的命名。下面建立自宗的时候，我们可以再进行分析。刚才的内容，在可靠的论典中也是这样说的。

壬二、立自宗：

具有缘由名言识，即是名相之法相。
事相命名予理由。如是知已三门行，
依此形成彼名言。乃观待义之名称，
是故彼者为假有，有实不成故假立。

这里按照自宗讲了名相的名相、名相的法相和名相的事相。前面，法相的法相、法相的名相和法相的事相都已经学习了。那现在什么是名相的法相呢？成立具有理由的名言和意义混为一体的心识，就叫做名相的法相。

这里的名相，应该说是依靠项峰垂胡等缘由来对它进行安立的。因为最开始的时候，我们对黄牛也好，对人也好，都取一个名称。那么他（它）们的不同特征，就会在命名人的意识面前现前。我们前面已经讲了，法相实际上是跟其他的人和事物不同的一种影像显现出来。依靠法相的理由，对它进行假立名称，这就是名相，这个最开始的名称就是名相。所以说，名相的法相是什么呢？就是依靠法相的理由，外面的名言和意义混为一体的心识。名言指黄牛的名称，心识指执著黄牛而在分别念前显现的总相，总相和分别名言混为一体，就有一个执著黄牛的心识，这叫做名相的法相。

然后是名相的事相，名相的事相是什么呢？颂词里面也讲了："事相命名予理由。"刚才那个名相具体指的是什么呢？就是最开始命名的名称。最开始，命名的古人认为："噢，这样的动物，具有项峰垂胡的动物，应该叫做黄牛。"最开始的名称——黄牛，就叫做名相的事相，这是具体的名相的事相。

"如是知已三门行，依此形成彼名言。"这个"黄牛"形成以后，人们开始运用。具体来讲，就是用身体来进行取舍，用语言进行表达这个"黄牛"，然后以心识进行破立，这个过程就叫做名言。所以他这里说，名言不一定是名称，名言不一定是名相，原因就在这里。有时候也有可能名称不是名相，这种情况也是有的。比如有些特别愚笨的人，这个愚笨的人就叫做"牦牛"，这个"牦牛"虽然是人的一个名字，但它是不是人的



名相呢？肯定不是，人的名相是人，不是牦牛。但是是不是他的名称呢？应该是，人们称他为“牦牛”。所以有时候名称不一定是名相，名言不一定是名称或者名相，名相应该是名言。因为名相，他后来用的时候，应该有名言的时候，这方面有一些不同的用法。

意思就是，刚才前面所讲的名相并不是自相的，它是观待义的名称。义指的是什么呢？就是理由，理由指的是法相。依靠法相的理由来给它称呼的。

“是故彼者为假有”，所以名相肯定是假有的，不是实有的。所谓名称，刚才前面讲了，名称是一种假有，不是实有。“有实不成故假立”，这个比较好懂。

壬三、除诤论：

谓法名相非一体，则自相因不应理。

因明前派也是这样认为的，他们认为：法相和名相应该是一味一体的。如果不是一体，那么我们因明中，怎么会用自性因来进行推理呢？比如说“这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故”，这种推理我们应该承认为是自性因。如果是自性因，那么它们应该有无二无别的关系。没有无二无别的关系，它们怎么会成立自性因呢？

然后我们对他进行回答：

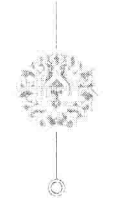
名言之义误为一，由此运用名言者，
世间事中不欺故，

这里名言和意义混为一体，这与我们前面所讲的，名言总相和外面的义总相混为一体，能得到它的照了境的说法是一样的。我们这里实际上是心识面前的黄牛，心识面前的花白动

物，心识面前的项峰垂胡，我们以一味一体的方式来进行建立，在这种情况下，运用这样的名称也是合理的。而且世间中依靠项峰垂胡，把花白的动物建立成黄牛，这也是能成立的，因此这叫做世间共称比量。

焉违共许之比量？

这怎么会与世间共许的比量相违呢？绝对不相违的，应该是非常合理的比量。所以你们因明前派给我们发出的太过，是不会有的，我们的观点与世间共许的比量是不相违的。这个比量第十品也会讲。



Chapter 47

现在讲《量理宝藏论》中的第八品，本品分开法相、名相、事相而宣说，法相、名相前面已经讲了，今天讲事相。

辛三、事相之理由：

法相所依即事相，分类有二真与假。

我们前面已经学过，法相有法相的法相，名相有名相的法相，同样事相也有它的法相。那么事相的法相是什么呢？就是法相的所依。因为任何一个法相，它必须依靠具有特征性的事相才能安立，所以作为法相的所依就是事相的法相。

事相的法相分为两个方面：真实的事相和假立的事相。什么是真实的事相呢？比如我们立的一个论式，这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。这里具有特征性的动物，就是“花白”。或者黑色的动物作为有法，它是黄牛，因为具有项峰垂胡之故，黑色的动物就是这个论式的事相。所以，真正的事相是指一个论式中真正所表示的事物。还有一种假立的事相，它不是真正的事相，是假立的事相。我们说这匹马是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。其实，马不可能具有项峰垂胡。在这个论式中，黄牛作为名相，项峰垂胡作为法相，如果我们用大象、马或者其他动物作为事相，那事相就是颠倒的、错误的。只不过在名称上用，实际上并不是真正的事相。所以，事相有真的事相和假的事相两种。对于事相，作者在这里并没有广

说，只说了这么两句，依此类推其他内容也很容易了解，所以在这里没有广说。

上面说了法相、名相和事相，下面讲三法各自安立。

戊三（三法各自之安立）分三：一、认识自反体；二、相属之方式；三、与法相相属而各自所诠之安立。

己一（认识自反体）分二：一、破他宗；二、立自宗。

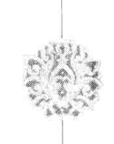
庚一、破他宗：

有谓三法自反体，即自行相可显现。

这是我们在前面所讲的，遣余和显现未加分别的因明前派的一些论师的观点。他们经常把遣余和显现、自相和总相混为一体，没有分开，所以在因明的观点上，在抉择三相的问题时，他们在显现上就会有一些错误之处，出现了一些不合理的地方。

他们是怎么说的呢？"三法自反体，即自行相可显现"，法相、名相和事相是我们这里的三法，这三法均有各自的反体，法相有与其他事相、名相不混合的反体，其他两者也同样有这样的反体。各自反体都是不依靠其他任何外力，唯独依靠自己的力量，独立自主而显现的一种行相。比如黄牛，法相的反体就是项峰垂胡的反体，名相就是黄牛名称的反体，事相就是黄牛中的代表性的反体，这些都不用其他的行相，依靠自己的力量，就可以在我们的心识面前现前。

当然，对于这个观点，也有不同的讲法。有些人认为，因明前派在自宗的论典中不一定有这样的观点，而有些人又说有。因明前派的论典，我以前看的也不是很多。但实际上，萨



迦班智达肯定知道因明前派承认这个道理。即使没有承认，通过他们的观点也能推知。就像讲中观时宣说对方观点一样，一种是对方亲自承认的；另一种，虽然对方并没有亲口承认，但实际上，依靠理证来进行建立的时候，他们不得不承认的情况也是有的。不管是哪一种，反正他们的观点中有这样的现象：上面所讲的这三法，都是依靠自己的力量，自然而然显现各自的行相。

实际上这种说法是不合理的。比如说这根柱子，如果它法相的部分、名相的部分、事相的部分，完全都是依靠自己的力量而现前的。那这样，这三法都成了自相的事物，因为我们前面也讲了，自相、建立、显现是同一个意思。这样一来，外境的自相上就有名相、法相和事相三者，也就是说这三者在外境的自相上必须存在，实际上这种观点是不能承认的。

下面，我们如此驳斥：

倘若如此则三法，应成无分别对境。

如果你们因明前派承许，名相、法相和事相三者是依靠自己的力量、独立自主的自性现前它们的行相，那这种说法是完全不合理的。为什么不合理呢？我们可以通过论式来进行遮破：这三相作为有法，应该变成自相，因为依靠自力而显现之故，犹如瓶子的自相。通过这种论式就可以遮破对方的观点。也就是说，如果这三相是真正的自相，是以自性的方式来现前的，那么就应该像瓶子的自相一样，不观待任何遣余意识，它们自己的本体在我们的眼识、耳识等根识前现前。法相自己的反体也应该显现，名相自己的反体也应该显现。实际上是不是这样的呢？绝对不是。

虽然我们前面已经说过，法相是外境的实法；但是，这种

外境的实法也是从遣余识耽著境的角度来讲的，并不是说有一个真正的项峰垂胡，在自相上与其他任何法互不混杂，这种自相的法相存在，不应该这样承认。如果这样承认，那么谁见到项峰垂胡的时候，就能马上了知它就是黄牛。因为，法相、名相和事相三者在外境自相上存在之故。如果存在，那么了知法相的人就能知道它的名相和事相。因为我们刚刚推完，一个本体不可能有现和不现两个部分，如果显现，那么法相已经了知；既然了知，那怎么会不知道它的名相和事相呢？这个问题应该可以这样说。

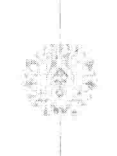
根据《自释》的观点，自相应该从两方面来理解：有一种是真正外面事物上存在的自相，就像柱子的无常一样；有一种是从我们心识耽著境的角度来讲，它也可以称为自相，但是它的本体并不是真正的自相，这就像我们现在所讲的法相一样。那法相是不是符合实际道理呢？应该符合实际道理。但是，项峰垂胡的法相是不是在外境自相上存在呢？与其他反体不同的这种反体——法相，并不是在自相上以独一无二的方式来存在的。如果存在，我刚才所讲的这些过失依然难免。

所以，我们下面对他们进行遮破的时候，就说了：你们不能这样承认。如果承认，那么这三相就变成无分别识的对境了，所以这一点是不能承认的，因为显现和这些名言总相完全是不同的。所以刚才前面所讲的三法，它们不是自相，也不是自性现前。通过这种方式，我们已经遮破了对方的观点。

庚二、立自宗：

是故显现之反体，非为三法遣余前，

浮现三法自反体，则有遮破及建立。



“是故显现之反体，非为三法”，这以上是一段；“遣余前，浮现三法自反体，则有遮破及建立”，这又是一段。法尊法师翻译的《释量论》也是这样，一句颂词里面经常要打一些逗号，否则两段不同的法义不容易分开。

我们建立自宗的时候可以这样说，所以显现的反体不是三法。如果显现的反体是三法，那黄牛等自相显现的反体就成了无分别的对境了。如果黄牛等自相显现的反体成为无分别对境，那就有很大的过失，这是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样讲，显现的反体肯定不是法相、名相和事相。很多人会这样认为：是不是真正自相的反体才是黄牛的法相呢？绝对不是。我们刚才也讲了，如果它是法相，那么依靠自相的项峰垂胡，就没办法表示所有的黄牛。因为自相，它的地方、时间、行相不能混在一起。那这样，如果以我所看见的项峰垂胡作为法相，那么它仅可以表示面前的这个黄牛，是面前这个黄牛的法相。可是，它能不能是全世界或者是未来过去现在所有黄牛的法相呢？绝对不能的。如果我们安立在自相上，就有这种过失。

同样的道理，本来名相只不过是名称而已，没有它的自相，如果名相安立在自相上，那我口里面说的黄牛，它是黄牛声音的这种自相还是我所耽著的外面黄牛的自相？如果从自相而言，我一说黄牛的时候，我所说出的黄牛，只能表示一个，那么以前刚开始的黄牛名相也得不到，现在黄牛无边无际的缘故，它们的名称也得不到，未来黄牛的名称也得不到，因此名相也不可能安立为自相。

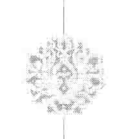
事相是不是可以呢？事相也是同样的。比如我们看见一个花白的黄牛，如果将这个花白黄牛的自相安立为事相，那也不

合理的。因为花白的黄牛非常多，如果它安立为事相，那么今天在我面前的这个花白的黄牛，可以成为法相的所依。可是，除了我面前见到的以外，未来过去现在各个地方的花白黄牛，就成了不是法相的所依了。

所以说，如果我们详细观察，应该说所有的名相、法相和事相，都是在我们的遣余识面前安立的，就像瓶子、无常和所作这三者，在我们遣余识面前安立的一样。遣余识面前安立的话，就像我们前面相属品当中所讲的一样，两事物之间的关系，同体的关系也可以。在遣余识面前，分开有分开的必要，结合有结合的必要。

而且，现在的法相、名相和事相这三者，过一段时间以后还会讲的，它的数目是固定的，只有三个就可以了，而且它们的本体是无二无别的一体。这种一体，应该在遣余识面前成立，就像无常、所作和柱子这三者的关系一样，可以安立为一体；你需要的时候这三者分开，一个作为因，一个作为有法，一个作为立宗，这都是可以的，也是非常合理的。

因此按我们自宗来讲，显现的反体根本不是三法，那这三法是什么呢？就是在遣余识面前浮现的三个法，它们就像我们前面讲的相违、相属以及总法、别法等概念一样。“浮现三法自反体”，在遣余识面前，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体也并不是其他两者，这样才可以安立。“则有遮破与建立。”在我们遣余识面前，依靠它来遮破的也有，比如“这个动物不是黄牛，它不具足项峰之故”，遮破的理论也可以建立；然后，“这个动物是黄牛，它具足项峰垂胡之故”，建立也是可以的。有实的建立和无实的遮破，这些全部在我们的遣余识面前可以操作。



其实，这样的操作有非常大的必要。我们这个世间，有邪知邪念的人无边无际，非常多。有些就像我们前面遣余品里面所讲的那样，一体的东西不能了知为多体，多体的东西不能了知为一体。在他们面前，我们依靠证成名言量来进行建立，这种建立非常合理。

所以大家应该了解，按照我们自宗的观点，从耽著境的角度，有些法也可以说它有自相。但究竟来讲，这三者都是在遣余识面前建立的三种反体，在显现境上面，这三法根本无法安立。也就是说，在自相上这三法不能安立，遣余上这三法的反体可以安立。总而言之，可以这样理解。

大家以前没有学因明的时候，一提起法相、事相和名相，往往就会觉得非常难懂。现在学了以后，有个别道友可能对比较难的问题，还是有点分不清楚，这种情况可能是有的；但是从总体、大的框架来讲，对三相的概念还是会有所了解的。不管我们学习任何一部论典，其实都是这样的：当你没有学到这个法的时候，就觉得特别难；但当你真正深入细致地去研究，大体的概念应该会明白的。

己二（相属之方式）分二：一、真实宣说相属之方式；二、能确定相属之量。

庚一、真实宣说相属之方式：

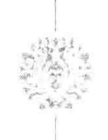
法相名相自性联，事相多数暂时系。

它们之间的关系到底是什么样的？是相违（矛盾）还是相属？应该说是相属。法相和名相都是自性相属；而事相与法相、名相之间的关系，大多数是同性相属，但也不完全决定，因为事相也有不存在的时候。

也就是说，名相和法相之间的关系是在我们分别识面前建立的，它们是同性相属，就像无常和所作之间的关系一样。为什么这样讲呢？比如从黄牛的角度来讲，黄牛是名相，项峰垂胡是它的法相，法相与名相之间必须有直接的联系。有法相而没有名相的，这是没有的；有名相而没有法相的，也是没有的。只不过有些不认识，有些不了解，这种情况是有的。一般来讲，不管是任何一个事物，只要有名相，它肯定有法相；只要有法相，它肯定有名相。这两者之间的关系，就像火和火的热性一样。因此，在我们遣余识面前，它们之间的关系是同性相属，一者存在而另一者不存在的现象永远都是没有的。

那么，这两者与事相之间的关系是不是这样呢？不一定是这样。大多数，它们三者都一起存在。比如"这棵檀香，它是树木，因为它具有枝叶之故"，在这个论式中，名相、法相、事相这三者都是具足的。当我们用项峰来表示黄牛的时候，它们所依的花白也是存在的。但是，这个花白是不是在所有表示黄牛的论式中都能用呢？不一定。有时候我们用黑色的黄牛，有时候我们用白色的黄牛，有时候用其他的黄牛。因为黄牛有各种颜色。黄色的有没有？黄牛肯定是黄色，是吧？开玩笑。在藏文中，黄牛的黄不是红黄的黄，可能不是黄色的意思。刚才那个图（见附录）好像是白色的，是吧？（弟子答：是花白。）

是这样的，刚才讲的事相，用花白的时候，花白跟黄牛的法相、名相在一起。但是不一定永远都用花白，在没有用的时候，法相和名相是有的，尤其法相应该是有的，但花白的事相在这个论式中不存在。当我们利用另外一种颜色，或另外一个代表性的黄牛的时候，又变成另外一组法相跟事相的关系。所



以说，事相在这个关系中有特殊的情况。关于这一点，我想我们平时观察的过程中也会了知。

庚二、能确定相属之量：

错乱执为一体性，受故法名相属成。

有些人可以这样问，名相和法相之间的关系通过什么样的量来成立？因为没有一个量，光是我们说它们之间有同性相属的关系，这肯定不合理，所以应该有一种量。那以什么样的量来成立呢？我们可以说是以自证量来成立的。那怎么样以自证量来成立呢？就是"错乱执为一体性"。也就是说，法相是义共相，名相是名言共相，这两者在我们分别遣余识面前错乱为一体。因为，我们的传统或者说人们的习俗就是这样的。像印度人，他把黄牛的名称叫做名言共相——名相，义共相指的是它的法相，也就是说刚才的项峰垂胡。他们将这两者混在一起以后，就给它取名为黄牛。这样的黄牛，在所有了解黄牛的人的脑海中都可以显现。

而在这个名相和法相之间，应该有一种无二无别的关系，那这种无二无别的关系是在外境上存在，还是在我们的分别识面前存在？应该在我们的分别识面前存在，所以分别识归根结底就是自证识。你们刚才不是说，名相和法相之间的关系是同性相属吗，那这是依靠比量来成立，还是依靠现量来成立？应该说这是依靠自证的感受——自证现量来成立的。因为这里的黄牛并不仅限于汉文黄牛两个字，如果仅限于汉文黄牛两个字，那只有通达汉语的人才能知道，而精通其他民族语言但不了知汉语的人都不知道，应该有这个过失。但是，实际上并不是这样的。在通达汉语的人面前用黄牛来代替，在通达其他民

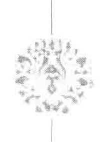
族语言的人面前用其他文字来代替。不管你用什么样的文字来代替，实际上这个动物的不共特征就是具有项峰垂胡，而且它还具有不共的名称，这两者就是法相和名相，它们之间存在一种关系，这个关系通过我们的自证意识来了解。

我们有些人可能会问：刚才不是说是错乱的吗？既然是错乱，那怎么会是正确的？错乱就不是正确，可能有些人这样想。我们前面也一直讲，错乱有两种：一种错乱完全是不适合的，比如说我们这个地方本来没有柱子，但你反而执著柱子存在，这就是大错乱。我们前面讲了四种境，你们这种错乱不仅在显现境上错乱，而且在照了境上也有错乱，就是在名言中，我们也称这种大错乱为非量。而名称和意义混为一体的错乱，虽然它是一种错乱，但是依靠这种错乱能获得照了境。也就是说，虽然显现境有错乱，但照了境不会错。这就像我们的分别念一样，虽然分别念的本体是错的，现量才是正确的，但是有些分别念，我们也认为是正确的，因为它在照了境面前不欺惑的缘故。前面我们也讲了："世间事中不欺故，焉违共许之比量？"意思是说，虽然它是一种错乱，但在世间面前它根本不欺惑。因此，在我们世间人面前它也可以称为一种量。这种量下面也会宣说的。如果非常详细地观察，里面还是有错误的成分；但是从粗大的名言概念来讲，人们依靠这样的错乱能获得它的照了境。所以，从世间共称的角度来讲这并没有相违。因此，这虽然是错乱的，但是它们之间的关系是合理的，它们是同性相属的关系。

事相名相之相属，智者现见而回忆，

于愚者前需建立，忆名名言之比量。

刚才讲了，法相和名相之间的关系通过自证现量可以证



实，它们之间的关系是同性相属。而事相和名相之间的关系，事相名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后就可以回忆。

对这里的智者，以前有些论师这样说，并不是指一切万法都精通的智者。萨迦班智达在其《智者入门》中讲，智者的概念有两种，一种是能无误通达一切万法真相的智者，这是大智者；另一种是一般的智者，是指在自己所学知识的领域中不愚昧，精通无碍。比如有些人物理学得非常好，在物理界人士中称得上是智者。但是让他揉糌粑、放牦牛，他根本不懂，在这面前是不是智者呢？应该不是。但从他精通物理的角度来讲，他叫做智者。但是，真正的智者是指世间法和出世间法全部精通无碍的人士，就像一些前辈高僧大德，如全知麦彭仁波切、萨迦班智达等，胜义、世俗万法全部无碍了知，这是大智者。现在世间有些名人，虽然他们也认为自己是智者，但不一定是真正的智者，因为他们只对某一学问有所研究而已。

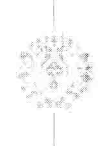
当然，这里的智者是指对法相名相方面非常精通的人士。也就是说事相和名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后马上就会知道的，因为他精通法相和名相之间的关系，他见到法相后马上就可以通过回忆这种关系而了知。比如说他见到一个具有项峰垂胡的动物，一看见它的项峰垂胡以后，他就知道这叫黄牛。印度黄牛的项峰特别高，谁见到都不会搞错的。但刚开始的时候会不会了知它的名称，也有点不好说。如果知道它的立名，那一见到马上就会知道它是黄牛。作为智者，当他见到它法相以后："噢！这就是黄牛，因为具有项峰垂胡之故。"对他来讲，根本不用一个人在旁边进行介绍。所以法相和名相之间的关系，对于智者来讲，他见到以后马上就会知

道。就像瓶子，不管你见到金瓶也好，银瓶也好，凡是了达这个法相的人都会知道："哦！这可以装水，它叫做瓶子。"对于智者，对于精通名言的人来讲，他依靠自己的智慧，见了以后马上就会知道它们之间的关系。

而愚者，他虽然了知黄牛的名称，但不懂名相与事相的关系，即使他见到了这种具有项峰垂胡的动物，但是他也不知道名字。在这些愚者面前，我们要这样给他建立：你刚才所见到的花白动物叫做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。应该这样来推，这样给他建立。如果他还不懂，应该再次给他推理，我们前面不是讲，可以经过两次吗，那么再次推：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，因为古人或者说最初的人们对它如是命名之故。如果他还不懂，我们就对他说"笨蛋"，实在是没办法了。

在禅宗里有这样一个故事，父亲和儿子两个，父亲给他说什么，他还是比较懂的。但儿子一直认为自己非常笨，他经常说：我非常笨。父亲说：你不笨，你很聪明。但是儿子一直不承认，一直说自己非常笨。父亲说不赢他，就说：你不笨就是不笨。但后来实在没办法，只好说：你就是笨蛋。儿子轻而易举让父亲承认了自己笨。因为父亲一直这样说，但儿子不承认；后来他也生气了，说：你就是笨蛋。这样，父亲已经承认了儿子的观点。

我们也是这样的。我们首先说：这个花白的动物叫做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。他不承认的话，那我们再说：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，这是合理的，为什么呢？因为古代的人如是立名之故。我们已经给他讲得很清楚了：这种动物叫做黄牛，因为这个名字早就已经形成了。他还不能接受的话，那就没有办法了。所以愚者面前应该用推理来进行建立，



以使他能回忆起这一名称；而智者，它们之间的关系自己会一目了然，是这个意思。

己三（与法相相属而各自所诠之安立）分二：一、如何诠表之方式；二、相互决定之安立。

庚一（如何诠表之方式）分二：一、论式之分类；二、遣除于彼之诤论。

辛一、论式之分类：

下面这个问题比较难懂，但也不算特别难。虽然复杂一点，但与我们以前学的一些数学公式比较起来，我觉得这个问题比较简单。可是，我们还是要稍微动点脑筋。

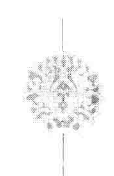
三法各二总与别，属此论式共六类，

反体亦六论式中，法相事相会无过。

我们现在讲法相、事相通过什么样的方式互相不混杂，这个问题大家必须要明白。我们有些人这样讲，法相是法相，它不是名相、事相，而名相和事相也不是法相，它们之间互不混杂，这有没有什么特殊的理由啊？如果没有理由，法相就变成名相，名相也变成事相，那这样，互相之间就混乱了。到底它们的本体上有没有完全互不混杂的概念和理由呢？应该有。那怎么安立呢？在这里我们从两方面来安立。其中一个是建立自己的反体，比如说法相绝对是法相，它不是名相和事相；事相只是事相，不是其他两者，是从这个角度来建立自己的反体的。还有一种叫做非他反体，比如说法相不是名相和事相两者，等等。这两种各分六类，非他反体的六类是从否定方面来安立的，也就是从遮破的角度来安立的；建立自己反体的六类是从肯定的角度来安立的。

他这里说“三法各二”，三法指法相、名相和事相，它们每一个都有总和别。也就是说，总的有总的法相、总的名相、总的事相；别的有别的法相、别的名相、别的事相。每一个都有总的安立方法和别的安立方法。这样以后，肯定方面有六个，因为每一个都具足总和别；从否定的角度来讲，三法每一个都有总和别，也总共有六种。

刚才讲了，法相有总的法相和别的法相。这样分的时候，有些人认为：这个法相，比如项峰垂胡，它到底是不是既是总的法相，又是分别的法相呢？有这样的怀疑。我们可以这样说，项峰垂胡是总的法相。为什么呢？因为我们前面讲了，排除直接相违而成立义反体叫做法相的法相。从总的角度来讲，项峰垂胡是总法相，因为它具有法相的法相之故。也就是说，总的来讲，项峰垂胡是排除直接相违的，也是建立自己义反体的。有些人说，从黄牛的角度来讲，它是排除直接相违而建立自己的义反体，但是它怎么会是总法相呢？这个问题我们在前面第三品也讲了，凡是别法的东西，在总的法里面肯定是存在的。这就像檀香树在树木里面肯定存在，因为它是树的缘故。所以，如果它是别法相，那总法相中肯定有。在别的论式中，我们可以这样说，项峰垂胡是这个论式中的法相，因为它排除黄牛的直接相违而建立它自己的义反体之故。这样的话，刚才的法相既属于总法相，也属于别法相，它具有两个特点。当然，对这里的总法相也应有正确的认识。有些人这样想：既然它是总法相，那它是不是瓶子的法相、人的法相，会不会有这种过失呢？不是这个意思。他这里的总法相，是从黄牛这一类而言的，也就是从遣除直接相违而成立自己的义反体来讲的，所以说项峰垂胡在总法相里面可以包括。这以上是从法相的角



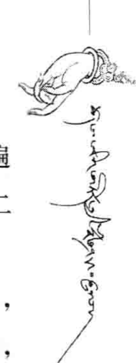
度来讲的。

然后是第二个——名相，也就是说名相也可以这样论式，论式的方法大家也应该清楚。关于名相的特点，可以这样说，义反体作为理由而论证的名称就叫做名相，这也是名相的法相。昨天前面也有一个，但是我们平时应用的，就是义反体（法相）作为理由而论证的名称，这叫做名相的法相。在这里，我们可以这样说：黄牛的名称，总的来说是名相，因为它是义反体作为理由而论证的名称之故。这样说的话，总的名相里面可以包括。然后分别在此论式中，黄牛的名称可以叫做黄牛的名相，因为在此论式中，它是以义反体作为理由而论证的名称之故。这样的话，它既可包括在总的名相当中，分别在此论式中它也是一种名相，这个意思。

然后我们说事相，事相也是同样的：这个"花白"，总的来讲可以叫做事相，因为它是总的法相的所依之故。然后，所谓的花白动物，在此论式中它可以作为事相，因为依靠它可以作项峰垂胡的所依之故。

前面，名相有总和别，法相有总和别，事相有总和别，总共有六种推理。这六种推理全部是正确的推理。通过以上六种推理，我们完全会知道：所谓名相，比如黄牛的名相，它总的也是名相，分别也是名相；花白的话，总的也是事相，别的也是事相；项峰垂胡，总的也是法相，别的在此论式中也是法相。这六个问题，我们会很容易懂得。

下面从反体的角度来讲，是从非它反体的角度来讲的。有人问：懂得下面的论式，对我们有什么意义呢？有很大意义。因为有些人认为，法相虽然是一种法相，但是它跟名相和事相会不会混在一起啊？在有这样怀疑的人面前，我们用下面六种

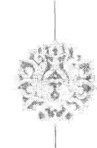


论式进行遮破。这六种论式中，两种是不正确的论式，有不遍过失的论式，四种是正确的论式。这样以后，这里总共有十二种论式。十二种论式中，十个是正确的，两种是不正确的。

我们首先从事相上来讲。大家也知道，项峰垂胡是法相，义反体作为理由而证成的名称——黄牛是名相。可以这样说，这两者不是事相，因为它们不是法相的所依之故。这可以从总和别两个方面来讲。黄牛的法相和黄牛的名相，这两者不是总的事相，因为它们不是总的法相的所依之故，这是总的方面来讲的。然后从别的方面来讲，黄牛项峰垂胡的法相和义反体作为理由的名相，这两者在这个论式中并不是黄牛的事相，因为这两者都不能作为法相的所依之故。以上，我们在事相上面建立了两种否定性的论式。

其次是名相，名相上面也可以这样讲。刚才事相上面，是以名相和法相来讲的。现在，黄牛的法相和黄牛的事相并不是名相，或者说黄牛的名相并不是它的法相和事相。这可以从总别两方面来讲。垂胡和花白不是总名相，垂胡是法相，花白是事相，也就是说法相和事相不是总名相，因为它们不是以义反体作为理由而证成的名称之故。从总的角度来讲，垂胡和花白并不是以义反体作为理由而证成的名相。如果是名相，那就应具有名相的特点，但它们根本不具足。分别来讲，黄牛的项峰垂胡和黄牛的花白，并不是这里黄牛的名相，因为它们并不是以义反体作为理由而证成的名称之故。这是从名相上来讲的，也就是说这里的名相并不是法相和事相。

最后是第三个，也就是剩下来的法相。法相建立的时候，我们也可以这样说，黄牛的花白和名称，这两个并不是法相。为什么不是法相呢？总的来讲，它们并不是排除直接相违而成



立义反体的缘故。然后分别在此论式中，并不是排除黄牛的直接相违和建立义反体之故。

我们这里，总的来讲，名相、法相和事相三者互不混杂。分别来讲，黄牛的法相和黄牛的事相、名相，这三者也互不混杂。我们自己总共有两类六种推理。这十二种推理中，我们前面讲的六种是正确的，但是后面的否定式中，总的论式里有两种不太合理。

刚才有一个论式，其中讲花白不是总法相，这种说法不太合理。在某种领域中这是可以的，但是在有些地方，比如说我们看见一个花白的动物，我们说这个动物叫花白的动物，因为它是花白之故。也就是说，花白有时候虽然是一种事相，但是也有法相的时候。所以这个论式有不遍的过失，这是一个。还有一个论式，就是黄牛的名称和项峰垂胡不是事相，这种说法也不一定，因为任何一个事物都可以作事相。比如说黄牛的名称，有时候它也可以做为事相，这样的论式也是有的。然后，黄牛的项峰垂胡作为事相也是有的，如黄牛的垂胡作为事相，它什么什么，我们可以进行论证，这种情况也是有的。任何一个事物都可以作事相，当它作事相的时候，那这个论式就不一定了，就变成不合理了。也就是说，前面这两个关于法相和事相的论式会存在有过失的情况，所以这两个论式是错误的，它们是三相不齐全的错误论式，其他四种论式才是正确的。

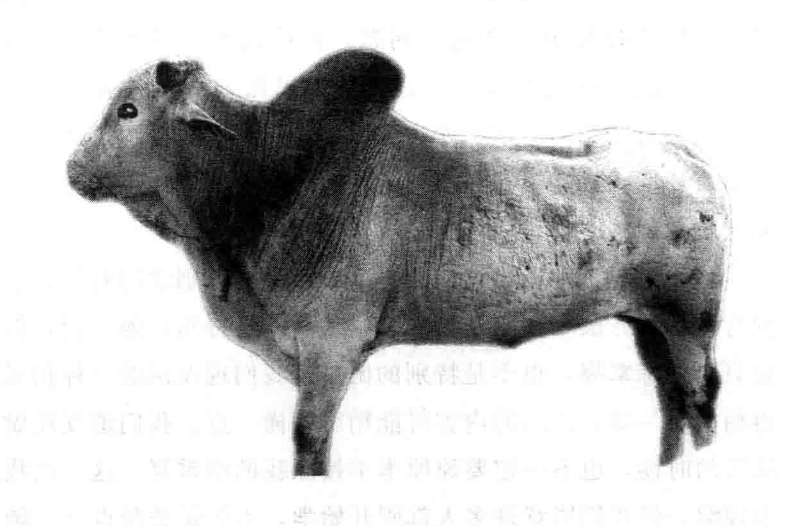
总而言之，大家都应该明白，法相不是名相和事相，名相不是法相和事相，事相不是名相和法相。上面两类共十二种论式，一类是肯定的角度来建立的六种，一类是否定的角度来遮破的六种。通过这些论式进行分析，我们就会了知，所有法相自己的自反体绝对不是其他两者。总的也不是，别的也不是。

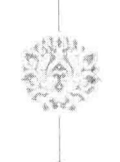
比如法相，如果它的反体成立，那么其他两种反体在它的本体上就完全遮破了。所以，应该以这种方式来建立各自的反体。希望大家在课后再进行分析。

附录：

具有项峰垂胡的印度牛

（现在许多国家已有此种印度牛，并进行了改良，以前称黄牛，现在专称瘤牛。）





Chapter 48

下面继续宣讲《量理宝藏论》，现在正在讲第八品中的三种相。一般来讲三种相的概念，刚开始的时候稍微有点难懂，我希望学习因明的人，遇到这些比较难懂的道理，也不要太怯弱。其实，学习任何一个知识都是这样，有时候会遇到比较简单的道理，有时候也会遇到比较难懂的道理，但不管怎样，只要自己肯下工夫，学懂也不是特别的困难。如果我们真的懂得了这些道理，那不仅在三相上，在世间的很多问题上，如我们平时在思考过程中所遇到的问题，都可以很容易地解决。所以，学过因明的人与没有学过的人，思路和智慧是完全不同的。当分析问题的时候，学过因明的人，他能区分、把握诸多的语言环境，也能了知它不同的理解方法。所以，我们现在遇到这种学问的时候，一定要多下工夫。

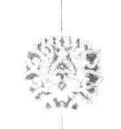
前面也再三地说了，因明是名言谛寻伺分别念的对境，它的有些推理方法，在刚开始的时候，不一定特别广地宣说，但是只要熟练掌握，也不是特别的困难。我们现在讲的三种相显得稍微难一些，以后的内容可能稍微好懂一点。我们道友在做辅导的时候，也不一定要原原本本按照我的话重复，这一点我也理解。但我们毕竟许多人都刚开始学，不管是法师也好，辅导员也好，都是刚开始学。刚开始学因明，应该说有一定难度，所以大家要再三地串习上课所讲的内容。

这次也算是讲了因明学到底是什么。我经常这样想，现在

汉传佛教，所谓的因明学，应该说现在基本上都没有。前一段时间，有一个新闻里面这样讲，现在中国教委想专门组织一批人，恢复因明逻辑学的研究，他们认为二十年以来，整个中国汉文上的因明已经失传了，现在已没有正式的传承，所以准备再组织一部分人进行研究。有些人认为这是能实现的，有些人认为不能实现，下面的有些采访者也有各种议论。但我想，如果没有因明方面比较精通的人，光是一般的人，不是佛教方面的专业人士，也不是对因明有一定研究的人，恐怕不那么容易。因此他们的这种组织，真正在社会上、在佛教界能弘扬到什么程度也不好说。

我们这次也算是一种缘起，早在几年前，我也是发愿给大家讲一次五部大论，这也是我用汉文第一次宣讲，以后能不能讲也不好说。当然像因明、《俱舍论》、《现观庄严论》这些论典，的确现在传讲的人也不太多。所以你们以后有没有很多的机会听闻也不好说。有时候我看到这里个别道友，从各方面来讲学得非常不错，我就产生了一种信心，觉得今年宣讲因明还是很有意义的。相当一部分人本来分别念非常重，现在遇到这样的学问以后，直接或者间接对佛陀智慧的奥义产生信心，可见学习因明还是非常有必要的，有时候我是这样想的。

我们真正能掌握因明的人不是大多数，大多数的人好像在打瞌睡或者“坐飞机”。在这个时候，我心里面想：唉！不如讲一点比较简单的，讲一些修行法，像《前行》等一些大乘的修法，这样可能好一点。这么难懂的学问，好像下面的很多人也是没办法掌握。但这也情有可原，很多人佛教的基础还没有打好，更不要说五部大论的因明了。想到这些，自己又对宣讲因明退失信心。从第一品到第八品之间，我的心态也是此起彼



伏，有时候自己很有信心，有时候没有信心，但是作为一个修行人，发了愿以后，也不能轻易地退下去，因此我现在也是努力地讲，希望你们也要用心学。

前面的一些，比如说相违相属，还有总相别相，这些平时在我们日常学佛的研究领域中，应该说能够经常用得上。而后面的这几部分不一定用得上。但是后面的知识，对我们学习佛法和研究世间的各种学问，应该说有非常重要的作用。大家学习任何一门知识，开头的时候，也不要特别的精进，恨不得把自己所有的心思都放在这里；然后到了中间的时候，就时而精进，时而懈怠；到最后的时候，就开始每天算页数，什么时候结束？什么时候结束？好像那本书结束了，你就从无期徒刑中获得释放一样，这样没有必要。应该说，有生之年在这里学习大乘佛法，这是我们的一种发愿，所以一部论典学完以后，并不是所有的事情都完了，还要学第二部更广的论典。因此，大家还是应该发起比较精进的心。

辛二（遣除于彼之诤论）分三：一、遣除于表明是自反体之诤论；二、遣除于表明非他反体之诤论；三、举例说明相违相同论式。

壬一、遣除于表明是自反体之诤论：

昨天我们前面已经讲了，十二种论式中，有十种论式是正确的，两种论式不正确。总的来讲，我们前面的三种相，实际上它们并不是混为一体的。应该说法相的自反体就是法相，而名相的自反体就是名相，这三个相在义反体上是同一的、一致的，在自反体上是分开的，有这么一个问题，当然今天也要继续讲。对这些问题，还是要集中精力注意听，如果稍微没有专



注，自己的心散乱到外面，就很容易导致关键的问题没有搞懂，那恐怕很多问题就没有办法解释，没有办法理解了。

今天在自反体方面也有一些辩论。我们大家也应该清楚，昨天第一个是法相，比如说项峰垂胡是法相，它有总的法相、别的法相两种论式；然后名相，黄牛的这种名相，也有总的名相、别的名相；事相也有总的事相和别的在此论式中的事相。这样在建立自己的自反体上面，用了六种推理。项峰垂胡是法相，它总的来讲也是法相，别的来讲也是法相，主要是建立它自己的本体。而下面的非他反体中，比如法相不是名相和事相，名相不是事相和法相，事相不是名相和法相，从反体的角度来讲，其中一者并不是其他两者，是这样来建立的。这个也是在建立方式上面有总的三种和别的三种，一共讲了十二种。

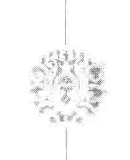
今天在这个问题上进行辩论，首先对方给我们提出了一个问题：

谓属此论式法相，于事名相若遮遣，

成遮事相之垂胡，若不遮遣则过遍。

我们前面，在建立黄牛的总论式中，项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违而建立义反体之故。我们昨天运用了这样的论式，意思是说，项峰垂胡是法相，在建立事相或者名相的论式中，它就遣除了直接相违；于是我们可以立这样一个论式：项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故。

于此，对方给我们提出这样一个问题，这种法相的法相在名相和事相上遮不遮遣？意思就是说，项峰垂胡的法相——遣除直接相违和建立义反体，遮不遮遣名相和事相？大家应该清楚，当时的名相和事相就是黄牛和花白。也就是说，刚才那个法相在名相和事相上存在还是不存在？因为我们在前面说“项



峰垂胡是法相，因为它是遣除直接相违之故。”讲出了这样一个原因。于是对方有这么一个疑问：法相项峰垂胡的法相，它在名相和事相上存在还是不存在？假如我们说，它在花白的事相和黄牛的名相上被遮遣，也就是说遣除直接相违建立义反体，这个法相的法相，它在名相的黄牛和花白的事相两者上面不存在。对方说：如果说这种法相不存在，那有很大的过失。为什么呢？因为法相的法相在名相上不存在，名相本来是黄牛，那就成了黄牛没有项峰垂胡了。因为，项峰垂胡的法相就是遣除直接相违而成立义反体之故。在事相上也可如此分析。如果黄牛上没有项峰垂胡，或者说花白的动物没有项峰垂胡，那实际上，刚才项峰垂胡的法相就没有遍于黄牛的名相和事相，它就不是黄牛的法相的法相了。为什么呢？因为在名相和事相上它没有遍。按理来讲，法相的法相应该遍于它的名相和事相；可是你们这样承许，那刚才的法相就没有遍于黄牛和花白。

这个道理大家应该懂吧？如果别人问我们：在名相的黄牛上和事相的花白上，刚才法相的法相存不存在？我们说法相的法相在名相和事相上肯定不存在，因为它是法相的法相，并不是名相的法相，也不是事相的法相，所以，黄牛上法相的法相不存在，花白上法相的法相也不存在。而如果说法相的法相不存在，那法相本身也无法存在，因为法相的法相所成立的就是法相项峰垂胡本身，从这一角度而言，它们应该是无二无别的。这样慢慢推下来以后，项峰垂胡在黄牛、花白上就不存在了。本来这个法相应该遍于名相和事相，但最后推出来法相不能遍于名相和事相，有这个过失。从另一角度而言，如果法相的法相不遍于名相和事相，而名相、事相与法相又是一体，这



样就有法相的法相不遍于或者说遮遣法相本身的过失。此时，法相——项峰垂胡实际上是法相的法相——遣除直接相违建立义反体的事相，那这样，就会出现法相不遍于事相的过失，这是第一个。

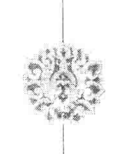
然后是第二个，如果我们说存在，刚才法相的法相在花白上是存在的，在黄牛上也是存在的，那么对方就说，这不合理，因为，法相的法相应该唯独是法相的法相。可是这种法相不仅成了法相的法相，还成了名相的法相，又成了事相的法相。这样一来，法相的法相已经有过遍的过失。

对方给我们提出了这两个问题。刚才，它遮遣还是不遮遣？我们引申出来，就是存在还是不存在？如果说不存在，那就遮遣了事相的垂胡，因为在此论式中应该把垂胡作为事相。法相的法相如果在名相和事相上不存在，那在事相的垂胡上也就不存在了，这样就有不遍的过失。如果说存在，那就有过遍的过失。

对方这样提出问题，我们如此回答：

遍义反体不遍于，自反体故无过失。

法相、名相和事相，这几个就像我们前面所讲的道理那样，是在心上面安立的。在心上面安立的时候，法相、名相和事相完全可以分开。在本质的意义上它们是一体，可以说，当时的法相、名相和事相三者是无二无别的。我们前面讲“这一棵檀香是树木，因为它具有枝叶之故”，当时的枝叶作为法相，它所表示的事相檀香树和名相的树木，这三者全部是无二无别的。应该说，法相、名相和事相三者存在于一个事物的本质上。同样的道理，我们这里的法相、名相、事相，然后法相的法相、名相的法相、事相的法相，等等。三相每一个都可以分



三种，总共有九种法。如果从自反体的角度来讲，这九种法是他体。而从义反体的角度来讲，这九种法是无二无别的，是一体。

什么叫做义反体呢？比如说，柱子、无常、所作三者在本体上是一体，它们无二无别；如果在本体上不是无二无别，那自性推理就没办法建立，因此这叫做义反体。也就是说，它们的意义——外境自相是无二无别的。义反体和自反体，原来我们讲中观的时候也提过。在中观和因明中，它们是独特的名词、术语。自反体的话，当时柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这几个全部在我们分别念面前各自安立：无常不是所作，所作不是柱子，柱子不是无常。如果这几个是一体，那三相推理就没办法展开。一个作为有法，另一个作为立宗，还有一个作为因，这样的论证就没办法进行。因此，从自反体的角度来讲完全是分开的。

刚才他们问，法相的法相到底遍不遍于名相和事相？我们可以这样回答：从义反体的角度来讲，法相的法相应该遍于名相和事相。乃至名相的名相上面，事相的法相上面，等等，这些上面全部可以周遍。法相的法相已经遍于名相、事相以及它们的各个支体上面，可以这样说。别人说：如果这样，那你们有过遍的过失！你看，这个法相的法相既在名相上存在，又在事相上存在，那这样，肯定有过遍的过失。我们对他说：没有过失，为什么呢？因为从自反体的角度来讲，法相的法相就是法相的法相，它并不是名相的法相，它并不是事相的法相。所以，从自反体的角度来讲，根本没有过遍。

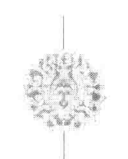
这个论式在平时理解的过程中，还是很重要，因为有时候我们对其中的意义不太容易分清楚。在平时的交谈过程中，或

者以前在辩论的时候，我们会经常这样提，比如说柱子有它的法相、名相和事相，然后名相也有名相的名相、名相的法相和名相的事相等等，你就可以这样安立；而安立的时候，它们之间的关系到底是什么样？我们可以说，从义反体的角度来讲，三相应该是无二无别的。这是从外境为主来讲的，也就是说，这是观待外境事物的事实、实质、本体而言的。从我们的分别念来讲，每一个都不相同。法相的事相、名相的事相等，每一个都有不同分别念的反体。这些反体互相都以互不混杂的方式来存在，应该这样来安立。这个问题比较重要，大家在以后的辩论过程中，可能经常会用到。

其实，我们通过这样的因明推理进行分析，应该说很多人的智慧会有所增加。前一段时间，我们这里有一位道友，年龄可能有五六十岁吧，一辈子当中学唯物论。他自己也说，我对唯物论的见解应该说是根深蒂固的，以前始终都觉得，相对论以及唯物论的观点是正确的。学习了因明以后才知道，原来这种智慧完全能解释现在世间的各种学问，而世间的各种学问根本没办法解释佛教因明的深奥意义。他们自己也写了一些论文，我看了一下，很多方面应该说是一种收获吧。

因为有一些人，尤其是一些知识分子，他们的思想很难改过来，应该说是比较顽固的。原因是，在自己年轻且智慧相当不错的时候，将自己的智慧都用在了这些方面，受过很多辩证唯物主义的教育。当时自己觉得这种理论有一定可靠性，但后来一下子改变了，现在我们讲的一些佛教的事情，原来都认为这是一种虚幻、一种说法、一种神话，对很多方面都有怀疑。现在我们通过各种细微的分析，原来的认识完全打破了。

而我们现在学的知识是非常简单的，现在的《量理宝藏



论》在因明学问的大海中，连一滴水的量都还没有到。如果真的学了因明七论，以及藏地、印度如海般的因明论典，我想现在人的分别念是很容易摧毁的。现在的这些人，从理论和逻辑上面看，应该说是非常的可怜。说是一些推理，但凡夫人的这种推理非常简单，在因明的量学面前，一点都靠不住。刚才我们这些推理，从表面上看来，有时候也觉得复杂；但是在生活中，在自己的智慧、见解的增长上，应该说会起一个很好的作用。

下面是第二个问题。刚才是自反体方面讲的，现在是非他反体。非他反体，前面也作了解释，比如说法相的反体不是其他反体，法相的反体就是自己的反体，就是这个意思。前面的论式是这样讲的，比如说"项峰垂胡和黄牛的反体不是事相，因为它们不是法相的所依之故"，等等，是以这种方式来推理的。这种推理的方式也有总的三种推理和别的三种推理，我们这里选择了个别推理来进行辩论。

壬二、遣除于表明非他反体之诤论：

谓名相违遮名言，直违事名无诤论。

这里总共有三个辩论，应该说这三个辩论都比较难，尤其是前两个辩论比较复杂，大家要好好分析一下。

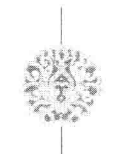
对方有些论师认为，虽然你们讲了六种推理，但有些并不符合实际道理。第一个，他们认为是"名相违"，是名相相违方面的辩论；第二个，是"遮名言"方面的辩论；第三个是"直违事名"，是事物直接相违方面的辩论。对方总共以三种辩论来与我们进行探讨。

首先是第一个"名相违"。关于不是名相的花白名言和项

峰垂胡的名言：大家都知道，花白是事相，它不是名相；项峰垂胡是法相，它不是名相，所以才说不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言。这个大家应该清楚吧。首先这个问题要搞懂，名言和名相，我们前面也已经分析过，从广义的角度来讲，名言里面可以包括名相，但名相不一定是名言。比如我们说项峰垂胡，实际上它是一种名言，但是它是不是名相呢？它不是黄牛的名相。对方说不是名相的花白名言，因为名相不是事相，所以说不是名相。按照前面的论式，黄牛才是名相。

对方问我们：不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言，这两个名言究竟是不是名相？因为我们前面有这样的意思，花白和项峰垂胡不是名相，为什么呢？因为它们是事相和法相的缘故。于是对方给我们提出这样一个问题，到底项峰垂胡的名言和花白的名言是不是名相？如果我们说是名相，那就不合理。因为我们前面已经讲了，名相的法相是具有理由的名言心识，或者是义反体成为理由而论证的名称。而事相和法相肯定不是名相，因为只有义反体作为理由而论证的名称才是名相的缘故。这个问题我们前面已经讲了。对方说：你们现在说，花白的名言和项峰垂胡的名言是名相，但你们却在前面的论式中说，这两者不是名相，很明显这两者成了直接相违。

对他们我们可以这样回答：我们昨天所说的，名相不是事相和法相，其意思是黄牛名相的反体绝对不是项峰垂胡和花白，因为花白也是自相的东西，项峰垂胡也是外境上真正存在的自相东西，这两者肯定不仅仅是一个名称，而名称本来是一种虚无缥缈的东西，所以说这种名相肯定不是花白和项峰垂胡。而且，我们昨天的道理从境和心法分开也可以说的。



对方说：如果你们回答，花白和项峰垂胡的名言肯定不是名相，那就不合理。因为这些非名相的名言，已经成了不观待真实安立的因了。也就是说，花白的名称和项峰垂胡的名称就不观待真实安立的因了。如果这样，那非名相的名言就不观待因而存在了。本来任何一个名言，都应该观待它的理由。比如为什么叫黄牛？因为它具有项峰垂胡，所以我们把这类众生叫黄牛。本来名相有这样的特点，但是你们不观待真实安立的因，那瓶子也可以叫黄牛，黄牛也可以叫人，等等。最后，名言和意义完全都已经混乱了，这是不合理的。我们对他们回答，不会有这种过失。因为，非名相的名言是名相的事相与法相，而不是名相自反体的缘故，这是很重要的。

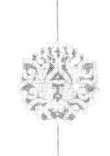
对方问刚才那个名言是不是名相？从自反体的角度来讲，它们肯定不是名相。从义反体的角度来讲，花白的名言和垂胡的名言都属于名相。这样的回答没有任何过失。也就是说，如果这些名言是名相，那么他们说的相违的过失也没有；如果这些名言不是名相，那所有诠说的名称全部混为一体，成为混乱一片，这种过失也是没有的。应该说，从义反体的角度来讲，花白和垂胡就是它的名相黄牛。也就是说，黄牛的名言、花白的名言以及项峰垂胡的名言，从意义上面讲，这几个并没有别体的存在。

其实，只要懂得遣余，我们就会觉得这些道理比较容易。这一点，萨迦班智达在《自释》里面也讲到了。全知果仁巴也说：关于这些道理，只要懂得一个推理，其他都会一目了然，很容易了解。但是，如果你一个道理没有懂得，就很难了解。因为，对方经常把意义上的东西和分别念的东西混在一起来提问。这样以后，我们就经常不知道怎样回答，好像怎么样回答

也不行。对他们上面提出来的问题，刚开始的时候，我们也感觉确实有点尖锐：你看，花白的名言和项峰垂胡的名言是不是名相？是名相的话，与前面所说的直接相违；如果不是名相，那花白的名称和项峰垂胡的名称，就不观待任何安立的因了，而成了不依理由的存在了，如此所有名言就混乱了，有这样一种过失。

这是“名相违”方面的辩论，这个辩论比较难懂，希望大家一次不懂，看两次；两次不懂，看三次四次；今年不懂，打一个记号明年再看，或者过几年再看。以前我们学习这部论典的时候，当时是冬天，整个山沟里面灰尘特别多，也不像现在每个小组都有辅导的房间，上师讲完了以后，大家每天都在院子里面学习，人在灰尘中“滚来滚去”、书翻来翻去，每天都是这样的。当时弄懂了的，有些现在又忘了，可能这次也没有讲得特别清楚，不过大概就是这样的，这是一个问题。

第二个是“遮名言”，遮名言的辩论跟前面的辩论基本上相同。对方说，项峰垂胡上到底否不否定名相的总法相？项峰垂胡，我们前面说它是法相。前面也讲了，名相的总法相是具有理由的名言心识，或者说是义反体作为理由而论证的名称。意思是说，依靠义反体的理由而证成的名称是名相的法相。那项峰垂胡上面，名相的法相到底否定还是不否定？也就是说存在还是不存在？如果说已经否定了、不存在了，那有什么样的过失呢？有整个法相的名言全部都已经毁坏的过失。为什么呢？因为项峰垂胡上面，成立义反体的理由不存在。义反体实际上就是法相的意思。那就成了法相项峰垂胡上面，建立名称的自己的本体，已经不存在了。不存在的话，法相的本体已经没有了；结果名相也没有了，所以有断绝名言的过失。如果不



否定，也就是说名相的法相在项峰垂胡上存在。如果存在，那就有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？因为，名相的法相不仅在名相上存在，而且在法相项峰垂胡上也存在，因为不否定嘛。这样以后，就有过遍的过失。对方提出了这样的问题。

我们对他们的回答也是一样。从义反体的角度来讲，确实存在，名相的法相在事相上也存在，在法相上也存在，在名相上也存在，它在这些上面都存在。而从自反体的角度来讲，名相的法相在名相自己上面存在，在事相和法相上面根本不存在。这样的回答，完全能驳斥对方的观点。这是第二个问题“遮名言”。

然后是自相违。因为我们前面说，事相是花白的有实法，名相是一种无实法的总相。对方说：既然这两个，一个是有实法，一个是无实法，那直接相违的两个法怎么会变成一体呢？（因为我们经常讲，法相和名相在一个论式当中成为一体。）我们对此回答：其实并没有这个过失，因为我们在外境上并没有承认，有实法的花白和无实法的名相两者成为一体，并没这么讲；而遣余意识的分别念面前，是将耽著的花白和名称的黄牛（名称跟意义）结合起来执著的。也就是说，在我们的心识面前，从耽著的角度来讲，实际上有实法和无实法，外面的自相和心识的总义是混为一体的。这一点并不矛盾，也就是说它们以错乱的方式成为一体绝对不会有上面的过失。因此，这个问题应该这样来理解。这几个问题，希望大家好好分析一下。

下面的内容应该说比较简单。

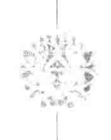
壬三、举例说明相违相同论式：

是故有者显相违，相同论式亦容有。

我们通过上面的观察可知，推理完全是依靠它的意义来进行的，而仅从表面或从声音、词句上不一定能了知。有些论式表面上看起来相违，但实际上不相违；有些看似合理，但实际上并不合理。有些论式，如“声音是常有的，它是所作之故”，推出这样论式的时候，所作法是相似的，因为三相不齐全之故。我们给他可以这样推翻，刚才所作这一推理的因，是相似的因，不是真正的因，因为三相不齐全故。接下来我们说，三相不齐全是真因，三相齐全之故。这样说会不会有矛盾呢？不会有矛盾。

刚才说“所作法是相似因，三相不齐全之故”，是对建立声音是常有的论式而说的，从这个角度来讲，应该说它是一种相似的法。我们后面说“三相不齐全是真正的因，三相齐全之故”，从表面上看好像不对，你看三相不齐全是真正的因，因为三相齐全。那意思是什么呢？刚才前面推出的三相不齐全的这种推理（因），是所作立为相似因的真因，因为三相不齐全完全可以成立所作是相似因，从这一论式而言，它三相齐全之故。我们这样说，三相不齐全的推理是真正的因，三相齐全之故。一个是三相齐全，一个是三相不齐全，表面上看来好像相违，但实际上不相违的。前面指的是，在声音立为常有的论式中，所作是相似因，因为三相不齐全之故；三相不齐全是成立相似因的真因，因为三相齐全之故。所以，这样的论式也不会有过失的。在辩论的时候就会知道，跟前面的问题还是有一种直接或者间接的关系，表面上看来相违，但实际上不相违，也有这种情况。

还有有法和立宗二者本不相同，但却显得相同，这种情况也是有的。比如“所知的反体是所知，因为它充当心的对境之



故”，表面上看来“所知的反体是所知，因为它是心的对境”，这三者好像完全一样，有这种感觉，但实际上并没有这个过失。因为前面所知的反体，指的是所有世间万法的反体，是从这个角度来讲的；后面的所知，是指世间万法的反体通过我们人的分别念都可以了知。第一个所知，是从范围的角度来讲的；后面的所知，它是充当心的对境之故，这是分别念的对境，从这个角度来讲的。我们表面上看来“所知是所知，因为它是心的对境”，好像有点相违，但实际上也有不同的内涵在里面，所以并不相违。

庚二、相互决定之安立：

谓法名相境一体，异体量不等皆误，

在这里，对方有几个论师分别代表几种不同的观点。一种，藏地的一些论师这样认为，法相和名相在外境上是一味一体的，这是“法名相境一体”的观点；然后是“异体”，有些声闻部的论师认为，要表示瓶子是无常，必须依赖有为法的四种法相——生住衰灭，这一点学过《俱舍论》的人都知道，他们认为瓶子的法相和瓶子的名相是不同的他体，尤其是有部的一些论师，瓶子的法相和瓶子的名相完全是他体的，我们在学《俱舍论》的时候也分析过；还有一些论师，他们认为一个法相有很多的名相也可以，一个名相有很多的法相也可以，他们认为法相和名相的“量不等”，有这种说法。但是萨迦班智达认为彼等“皆误”，这些观点全部是有错误的。怎么有错误呢？

实有假有决定性，

首先破因明前派的观点，萨班说：实有和假有是决定的。大家都知道，法相项峰垂胡是实有的东西，而名相只不过是表

示名称而已，它是假有的东西，这一点通过我们的智慧完全能确定。因此，因明前派认为的法相和名相在外境上（不是在分别念面前）真实一体的说法，是不合理的。

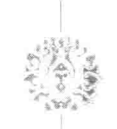
名法等量一本体。

这个“一本体”，应该说是破声闻乘的，在藏文中这没有特别明显的表示，但“一本体”的意思就是说，声闻乘这种异本体的说法也是不合理的。如果声闻乘认为，瓶子的名相和瓶子的无常、住灭，这些完全分开，那么已经成了瓶子虽然具足无常、具足毁灭和衰败，但不能证成瓶子是无常了，有这个过失。所以我们自宗认为，瓶子的法相和瓶子名相的本体是一体。如果不是一体，那名相的瓶子和法相的无常，这两个应该完全变成他体了。这样以后，瓶子就不是无常了，有这种过失。最后是“名法等量”，我们自宗认为，法相一个，它的名相一定也是一个；名相一个，法相也是一个，这就像盖印的章和章印出来的印纹一样。因为能表的法只有一个，所以所表的法在总体上也应该只是一个。如果没有这样，那有很多的过失。所以，对方的观点完全是不能承认的。

彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

总而言之，不管是法相、名相互相颠倒也好，或者是词和意义互相颠倒也好，凡是他们心里承认的这些观点，对我们自宗来讲，根本不会有害。有些人他自己心里面抓住一个东西，就跟我们进行辩论，以为我们有过失，其实我们根本不会有过失。

比如我们说瓶子是世俗的，然后对方站起来说瓶子不是世俗，它是胜义谛。所谓胜义，按照中观来讲是远离一切戏论，



但在这个场合中，在辩论因明的时候，没有必要用。如果按照因明的观点，起作用的就叫做胜义，我们也可以对对方说：这个观点我们也承许。有些是音相同，意义不相同；有些是意义相同，音不相同，在因明的辩论场合中对这些一定要分析，辩论者也要分析，回答者也要分析。在分析的过程中，主要是要明了事物的事实是什么？这个必须要抉择。

你看法相和名相，法相的法相遍不遍于名相？你说遍，那名相也变成法相了，法相的法相遍于名相之故。如果你说不遍，那你的名相成了除了法相事物以外的一个东西了，因为法相的法相不能遍于名相之故。这样说的时候，表面上好像有理由，但实际上可以这样分析：你说的名相是义反体还是自反体？是从它的本体上还是它的意义上，或者是从它的词句上还是它真正的自相上，这样一个问题一个问题地分析，在因明中也是开许的。

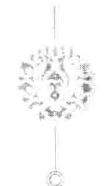
别人说："你是牦牛，因为你具有法相之故。""嗯！对，我具有。"那这样，你自己也承认，自己具有牦牛的法相了。"你不是牦牛，因为你没有项峰垂胡之故。""噢，对对对。"什么都说对对对，那这样也不合理。你应该说，我不具足项峰垂胡这个法相，你说我具足这个法相，那你是从什么角度来讲的？因此，还是要分一些角度。

但是没有必要的时候，也不能太过于维护自己。别人问什么问题都要反问他："你说的意义是反体的角度，还是本体的角度？"如果是平时的一些问题，如"你今天到哪里去？"你就反问说："你说我的本体到哪里去，还是现象到哪里去？"那这是因明学得太过分了；别人叫你吃饭，你说："让我吃总相的饭，还是事相的饭？"像这些问题，就没有必要分析得太细，



不然人与之间的沟通也非常困难。但是，如果是碰到了一些最关键的问题，那就必须要分析。如果不分析，那很多的过失就会落到自己的头上。

这以上所讲的内容稍微难一点，所以对这个三法相的问题，我们在座的，尤其是比较聪明的一些智者，希望你们再次地观察、分析。这样，到了一定的时候就会感觉到，因明确实挺有意义，它可以提高我们的理解能力，打开思路，增长智慧等，对这些都有非常大的帮助。



Chapter 49

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》。

第八品中，我们已经讲了有关法相、名相和事相的道理，这个内容虽然在平时用得不是特别多，但这里面有一些针对复杂问题的比较细微的辩论，所以还是很重要的。今天所讲的内容，意义上很深，也非常重要。我们大家都知道，因明的意思就是量学，它包括正量和非量的定义、法相等内容。如果详细说明，整个因明的内容都可包括在量当中。所以才说，今天所讲的内容非常重要且意义深奥。

大家应该知道什么叫做量，量指现量和比量，现量和比量实际上就是我们的智慧，是一种识，一种正确的识。具有这种正确识的士夫，叫做量士夫，也就是本师释迦牟尼佛。我们知道了量以后，那么真正最究竟的量谁具足呢？就是佛陀。在《释量论·成量品》中先讲了量的法相，然后继续讲了释迦牟尼佛成为量士夫；本论也是，第八品介绍量的概念，第九品简单地宣说量士夫。所以我们作为佛教徒，首先要知道量很重要。因为，量指的是整个世界上最正确、没有任何错误的识。所以我们现在必须要了知量的法相，如果量的法相不知道，那因明就没办法了解，所以这以下主要介绍量的法相。

丁二（分别决定量之法相）分二：一、认识法相；二、依此遣除增益之理。

戊一（认识法相）分三：一、破他宗；二、立自



宗；三、除诤论。

在量的法相方面，有几位论师的观点，各不相同。一个是天王慧论师的观点，一个是慧源论师的观点，然后是法胜论师的观点和克什米尔班智达乐喜（德谢嘎瓦）论师的观点。对他们的观点，萨迦班智达一一地遮破，然后建立了自己无误的观点。这里建立量的法相的观点，与我们自宗全知麦彭仁波切《释量论大疏》的观点完全一致，因此我们可以按照萨迦班智达的观点去建立自己的宗派。

己一、破他宗：

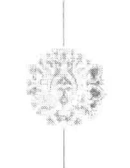
这里首先遮破天王慧论师的观点，颂词是这样说的：

不欺及明未知义，称为异名或分说。

在这里有两位论师的观点。我们首先要了解几个问题：我们现在正在辩论什么呢？就是量的法相，大家应该知道。关于量的法相，《量理宝藏论自释》中是这样说的：陈那论师的一些论典讲量的法相是不欺识——不欺惑的识，他的有些论典也讲量的法相是明未知义。首先我们要懂得，今天所讲的这两个内容很关键。一个是“不欺”，意思是不欺惑。我现量见到，在现量识面前它不欺惑；比量确定，在比量识面前不会欺惑，这就叫做不欺识，这是量的法相，这是一个意思。

还有一个叫做“明未知义”，“明”这里是指明白、通达、了达的意思。明未知义，就是以前没有知道的现在已经知道。如果我们以现量见，以前我们没有见到的现在见到了；如果我以比量了知，以前没有了知的现在已经了知，这叫做明未知义。今天，我们基本上是围绕这个内容来进行判断的。

大家首先一定要了解这两个名词概念，然后进一步了解，



正量的法相到底是不欺识还是明未知义？是这两者都需要呢，还是需要其中的一者？我们下面要辩论或分析的就是这个问题。我刚才所讲的那样，陈那论师有些论典说不欺惑的识是量的法相，有些论典说明未知义是量的法相。而法称论师在《释量论》宣讲量的法相的时候说，这两者都是量的法相。

现在有些论师对此进行分析，首先天王慧论师，他可以说是印度所有班智达中具有崇高智慧的人，亲自在法称论师面前听受过《释量论》，并且做了注释。我以前也介绍过，他第一次做的注释，法称论师不满意，并将注释扔到火里面烧了；第二次做的注释，法称论师仍不满意，又将注释扔到水里；第三次的时候，天王慧论师也说了，人身是很难得、很短暂的，这次如果不过关就算了，再也不写了。这次法称论师说，虽然间接的意义和隐秘的意义没有表达出来，但是直接的意义还算比较过关。所以第三次的《释量论注释》没有毁坏，在藏文论著中现在是有的。可能法称论师也怕了，他知道他再也不发心了。

所以有时候，我是这样想的：有些道友说从来没有听过因明，现在听了以后，觉得比较费力，“唉！因明为什么这么难懂啊？”我想应该难懂，不要说处在现在这个时代的我们，就像天王慧论师，应该说他当时在印度班智达中也是非常了不起的智者，但他写注释的时候，法称论师也没有满意。而且法称论师在《释量论》最后一个偈颂里面说，就像河流入于大海一样，我的因明学的智慧最终回入到我自己的智慧中，没有人通达。你们可以看一看，《释量论》最后一个颂词中是这样说的。所以不管是法称论师、萨迦班智达，还是麦彭仁波切，他们讲完以后，后面的智者很少有人能真正懂得，这种知识反而入于

自己心中，因为下面的人没有接受的能力。

按道理来讲，当时天王慧论师在印度也是非常了不起的，但是萨迦班智达把他作为反方来进行驳斥。那么他的观点是什么呢？天王慧论师认为，这二者是“异名”，刚才不欺惑和明未知义这两个都是量的法相，你用不欺识也可以，用明未知义也可以，这两个只是名称不同而已。

当然，后来的有些萨迦派论师进行解释的时候说，天王慧论师所说的“异名”，从义反体的角度来讲，也是完全分开的两种异名。如果从自反体的角度来讲，我们自宗也可以这样承认。但是，他是从义反体的角度来承认的缘故，所以就有这个过失。全知果仁巴等论师是这样认为的。

有时候我们会这样想，萨迦班智达在我们藏地雪域来讲，的确是非常了不起的智者，天王慧论师在印度的班智达面前，尤其在法称论师前也亲自听受过因明。他们是一个比一个了不起的智慧王，智慧王在那里比赛的时候，可能我们这些智慧还没有成熟的一般的凡夫人要评价他们，萨迦班智达对，天王慧论师不对，的确有点困难。但不管怎么样，他们有这样的说法：不仅是天王慧论师，还有释迦慧论师也如是承许。释迦慧论师也是法称论师的传承弟子，对《释量论》也有注释，他的观点也是这样的：不欺的识也是量的法相，明未知义也是量的法相，只不过是不同的名称而已，当时他们是这样认为的。萨迦班智达下面会进行遮破，我们等一会儿也可以分析。这是一个观点。

第二个观点“分说”，这是《量庄严论》的作者——慧源论师的观点。《入菩萨行论善说海》中，也经常出现慧源论师，这两个慧源论师是一个人还是两个人，不是特别清楚，但都是



印度的大班智达。颂词中的“分说”这两个字，指的就是慧源论师的观点。慧源论师认为，量有胜义量和世俗量，胜义量的法相是明未知义，不欺识不能作为胜义量的法相。为什么呢？因为胜义量是圣者的智慧，也就是说远离能取所取的个别自证智慧才叫做胜义量。在这种胜义量面前，无欺惑是不存在的。什么叫做无欺惑呢？要成为无欺惑，必须断定一种意义，也就是说要获得断定的意义。可是在圣者的智慧面前不会有任何分别念，没有分别念的话，世间中的白色、红色、蓝色等等，这样的世俗性的断定意义在圣者的智慧面前就不存在。因此，胜义量的法相是明未知义；而世俗量的法相既可以用不欺惑的识，也可以用明未知义，这两者都可以用。原因是什么呢？因为，世俗量是凡夫人的具有能取所取的分别心的正量，如现量和比量。在能取所取没有消于法界的识面前，无欺断定的情况是存在的；还有，以前没有了达而现在已经了达，这种情况也是有的。所以，慧源论师把胜义量和世俗量完全分开，胜义量的法相是明未知义，世俗量的法相是不欺与明未知义两者，他的观点是这样的。

下面，萨迦班智达遮破这两位论师的观点。

法相若以二安立，名相亦应成二体，

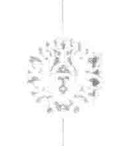
此颂遮破天王慧论师的观点。“法相若以二安立”，如果你们承许有两种从本体上完全分开的真实法相，那就不合理。怎么不合理呢？如果真是这样安立，那名相必须变成两种——“名相亦应成二体”，但两种名相是不可能的。大家应该清楚，名相并不是依靠很多语言文字来表示的东西，而是分别心识面前出现的一种概念。比如说黄牛，凡是具有项峰垂胡的动物就叫做黄牛。这是动物的名称和自相结合起来的一种名相，在脑

海中显现一种瓶子也不是，柱子也不是，人也不是的动物——黄牛，这叫做名相。但是，两个名相在脑海中出现，这是绝对不容有的，是不可能的事情。所以，如果真的有两个法相，那每一个法相所表示的一种名相肯定是有的。如果说没有这样的名相，那也不合理。因为我们前一节课讲了，法相和名相数量相等。如果量不相等，比如说法相一个，名相两个，一个名相有法相，另一个名相没有法相，那么这个法相有不遍的过失。如果法相两个，名相一个，那也成了多余的事情。因为，一个法相能表示这个法的话，那法相的目的和法相的作用就是这样，另一个法相就没有必要。简而言之，如果真正按照天王慧论师的观点，在实际的本体上有两种法相，那么名相也成了两体。名相成为两个的话，那与事实相违；因为，在我们脑海里面出现两种概念是不可能的。

有些人可能这样想，比如说柱子，我们叫做柱子，其他人叫其他的东西；那这样，应该有两种名相吧！比如我把它叫做柱子，另一个人给他取名为法轮，法轮也是柱子的名称，这样的话，是不是有两种名相呢？实际上，这不并叫两种名相。所谓名相，就是表示我们脑海里面显现的总的概念的名称。虽然汉族人、印度人、藏族人等对它的称呼都不相同，但是，不同称呼所表达的意义就是外面这个事物。所以，只有名称和自相混为一体的概念才叫做名相。这样以后，我们就不能承认有两种名相，这是一个意思。

还有慧源论师所承认的，世俗量和胜义量完全分开，分别安立两种法相，这种说法也不合理。怎么不合理呢？颂词是这样说的：

若许法相名相二，总法相一不容有。



按照慧源论师所建立的观点，有胜义量和世俗量两种法相，胜义量的法相为明未知义，世俗量的法相是明未知义和无欺识两者。这样的话，胜义量有它的法相，世俗量有它的法相。我们可以这样回答：分开的时候，你们说得也对，世俗量有它的法相，胜义量有它的法相。可是，胜义量和世俗量综合起来，这两个毕竟都是量，所以必须要有一个总的量的法相。就像虽然男人有男人的法相，女人有女人的法相，但是既可以遍于男人，也可以遍于女人，这样一个总法相必须要有，因为有一个总的名相——人之故。如果没有能遍于总名相的一个总法相，那也有很大的过失。为什么呢？因为量要表示的话，量作为名相，然后必须用一个遣除直接相违建立自反体的法相来表示它。但按对方的观点，名相是分开的，那么总的量的法相就根本没有。这个道理，我们想一想，也很容易。分析起来，也确实是这样的。如果总的量的法相没有，那么一说请你找出量的法相，你胜义量的法相对世俗量没有遍，世俗量的法相对胜义量没有遍；那这样，总的量的法相就根本找不到，有这个过失。所以，按照萨迦班智达的看法来进行抉择，慧源论师的观点就不合理。

还有，法胜论师的观点也不合理。颂词是这样说的：

遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

我有时候这样认为，学习因明，对比较聪明的人来讲，应该说很有兴趣。每次讲、每次分析，心都很专注，好像上瘾了一样，从表情上也可以看得出来。

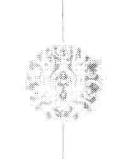
总体讲，学习因明的人可以分为两部分，有一部分人特别喜欢，一直看着，不闭眼。有一部分人一点兴趣都没有，一直闭着眼，不睁开眼睛。因为实在听不懂，一直这样睡着，讲



《二规教言论》的时候，就开始醒过来了。我听说我们道友当中的个别人，讲因明的时候干脆拿其他法本，做其他的事情，有些甚至把收音机关掉，书也不看。其实，这不是很好。我想你们这一辈子当中，还有没有听因明的机会也不好说。虽然我讲者很差劲，但是，所讲的内容应该说是印藏高僧大德都非常喜爱的殊胜论典。而你们有些人完全把它抛开，去做自己的事，或者发心的人以发心为借口而打开电脑等等。这合不合理我也不太清楚，你们自己选择吧！反正我只能看得到眼前的这一部分人。在这一部分人中，有一部分一直看着，非常专注；有一部分一直闭着眼睛。学习因明，应该会有这样的情况吧！

下面，我们说法胜论师的观点。法胜论师也是印度的一位大班智达，我们平时学习因明的时候，也经常涉及他的观点。刚才不是讲量的法相吗，那他是怎么承认的呢？他认为量的法相就是不欺识，但是光说不欺识也不行，这个不欺识是具有三种特点的不欺识。三种特点中，第一个是本体不欺，也就是说本体上面不欺。所谓本体不欺，就是依靠获得自相而遣除执著事物为量的法相，它有这么一个特点。意思就是说，如果从现量抉择，通过现量而得到自相；如果说从比量抉择，也能通过比量逐渐得到自相。也就是说，在进行判断的过程中，在自己所判断的这个事物的自相本体上不会欺惑。以这个法相——本体不欺，能遣除顺世外道等认为执著的事物才为量以及所有比量、所有隐藏的东西都根本不承认的观点。所以，不欺惑中的第一个——本体不欺有这样一个作用。

然后是第二个，对境不欺惑。比如说，我们用智慧全面分析某种照了境，然后就获得了这种照了境，所以根本不欺惑。它遣除了不容有的法相过失。因为法相必须要远离三种过失，



三种过失里面，不容有的过失必须要遣除。为什么呢？因为，它依靠分析的智慧而获得了照了境：判断自相存在的话，那就能获得它的外境；如果判断为没有，照了境也就不存在。所以，它依靠获得照了境而遣除了不容有的过失，这是第二种不欺惑。

第三种不欺惑，就是作用上面的不欺惑，这种不欺惑依靠肯定的意义而断除过遍的过失。意思就是说，依靠它而获得的能力、作用，就像无常，它完全是有为法的作用；如果我们断定是火，那火有燃烧的作用，从它的作用上获得了一种不共的能力，遣除了其他过遍之法。因为所有的火都有这种热性，所有的有为法都有无常的本性，所以认为它的作用上不欺惑，这也就断除了过遍。

这样以后，量的法相里面既远离了不容有的过失，又远离了过遍的过失。但法胜论师认为，不欺惑的法相里面并没有远离不遍的过失，这必须要通过其他的方式来补充。而且他认为，了悟真义实际上就是前面讲的明未知义，明未知义和了悟真义是一个意思。但是他的意思，不欺惑是量的法相，了悟真义或者是明未知义是量的作用。因为，了悟真义是以前没有知道的现在已经知道，所以这是量的作用，不是量的法相。当时，在他的观点中是这样认为的。

但是，法胜论师的观点是不合理的，下面萨迦班智达进行分析。怎么不合理呢？

你刚才不是说，远离不遍的过失需要补充吗，但在这里这种说法是不合理的。颂词“遣不遍式此非理”，在这里，遣不遍的方式、说法不合理。下面否定他的时候，其他观点都没有很明确地说，只是说，在这个场合中，你要补充远离不遍的法

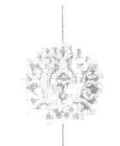
相过失，这实在不合理。为什么不合理呢？因为，既然你没有遣除不遍的过失，那这个法相完全就已经成了有过失的法相了。因为你现在的法相的语言当中，如果没有遣除不遍的过失，那依靠其他的语言即使遣除了不遍的过失，但是对你在这里安立的法相来讲，也是无济于事，没有什么用。

还有，法胜论师你认为了悟真义是量的作用，不是量的法相。而你这种了悟真义的意思，就是明未知义，明未知义和了悟真义的意思是相同的。但是，这样的分法并不是法称论师的究竟密意。意思就是说，你在建立量的法相的时候，只把不欺惑放在量的法相当中，并以具有三种不欺惑来进行解释，不遍的过失需要补充，而却将了悟真义或者明未知义放在量的作用中，并没有放入量的法相，但是，这样的说法在陈那论师和法称论师的殊胜论典中并没有发现。所以，你这样的说法并不接近法称论师的究竟观点。因此，你最好放弃自己的宗派，最好把了悟真义的法相不要放在量的作用当中。法胜论师的观点大家也应该清楚了，他对量的法相是这样认为的。

这是一种观点，下面还有一种观点：

无需不遍不容有，承许悟真义者具。

跟随婆罗门种姓的有些论师承认了悟真义具有三法。当时，印度论师里面也有一些是婆罗门种姓。现在，汉传佛教中的个别论典中说（包括《印度佛教史》），藏传佛教是婆罗门教，这是不合理的。其实不仅是藏传佛教，汉传佛教中禅宗的传承上师，还有很多传承戒律的上师等，有些是国王种姓，有些是婆罗门种姓。因此我觉得，他们的观点并不合理。比如我们大家公认的六大庄严，还有80位大成就者，这些上师有些也是婆罗门种姓。因此，一说婆罗门的时候，不一定就是指



外道。

婆罗门种姓的上师中，有一位叫香嘎纳塔，他是一个非常了不起的因明大师，还有一位德谢嘎瓦。他们认为不欺惑的识不是量的法相，量的法相是了悟真义，了悟真义与前面的明未知义，这两个只是不同的说法而已，实际上是一个意思。也就是说，他们认为量的法相是了悟真义，但是了悟真义也有三种特点，也可以说三种差别：第一个是本体上的差别，意思就是它遣除了反方的增益，反方面没有任何增益，这是了悟真义本体上的特征；第二个是对境上的差别，它通达了以前没有了解过的意义，已经完全通达了前所未解的意义，这就叫做对境上的差别；第三种是缘取方式上的差别，也就是说，它在缘取的外境上，识与外境的执著相互不错乱，怎么样缘取，在外境上根本没有错乱。这三种特点具足的了悟真义，才算是量的法相。对方婆罗门大师等，他们是这样认为的。

对此，萨迦班智达说“无需不遍不容有，承许悟真义者具。”你们这样的观点有三种过失：不需要、不遍和不容有的过失。只要承许具有三种特点的了悟真义是量的法相，就具有上面所讲的三种过失。

首先说第一个不需要的过失。不需要的过失怎么存在呢？你们刚才讲第三个差别——缘取方式上面的差别时说，外境上不错乱。如果说外境上不错乱，那么量的通达外境的作用就已经圆满了。也就是说，缘取外境的时候，只要通达外境上不错乱就已经足够了。因此你们第二个里面所讲的，前所未通达的意义完全了知，这种说法根本不需要，完全是多此一举。所以说，既然你们第三个观点缘取方式没有错乱，那第二个里面所讲的，它所了解的前所未有的境界，这种说法就不需要了。不



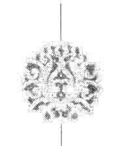
需要的过失，他这里是这样讲的。

然后是不遍的过失。怎么有不遍的过失呢？你们第一个差别中讲，这样的量遣除了反方面的增益。这种说法对比量来讲还可以，因为比量毕竟是一个分别念，所以它反面的增益全部会遣除的。但是，对现量来讲，它毕竟是一个无分别念的有境，这种无分别念的识怎么能遣除反方面的增益呢？所以，你们这种量的法相不遍于现量，有这个过失。

第三个是不容有的过失。怎么会有不容有的过失呢？你们不是说了悟真义吗，所谓了悟真义，必须要原原本本地了解外境的真相，外境的真正意义要了达的。但是，不管是现量也好，比量也好，对这两个量来讲这都是不现实的事情。首先第一个，对现量来说了悟真义不可能。因为现量只不过是显现外面的行相而已，如果要完全通达，就像佛陀的智慧了达一切万法的真相一样，那是不可能的。要了达这种真义，对现量识来讲是无能为力的，它没有办法。然后第二个从比量的角度来讲，比量是依靠推理来进行宣说，它也没办法直接缘取原原本本的外境真相。如果所有外境的真相完全不折不扣了解才叫做了悟真义的话，那么对于现量和比量来讲，这也是不容有的事情。

这里讲完了三大过失，第一个是不需要的过失，第二个是不遍的过失，第三个是不容有的过失。也就是说，只要你们这些论师把量的法相承认为这样的了悟真义，那必定会具有这三大过失。那你们怎么遣除呢？你们上师和弟子应该好好地商量，回去一边吃饭，一边好好商量。

总而言之，大家要记住我们这里的四种观点：第一个是天王慧论师的观点，第二个是慧源论师的观点，第三个是法胜论



师的观点，第四个是德谢嘎瓦的观点。这四种不同的观点都是围绕量的法相来建立自己的宗派。有些说两者都需要，有些说无欺惑的识需要，最后一个观点说了悟真义或者明未知义需要。但这些观点萨迦班智达都不承许，因此逐一遮破了四位论师的观点。对此，大家一定要明白。

既然你们破了这么多观点，那反过来问："萨迦班智达仁波切，你老人家讲别人的时候倒是非常会说，但你自己建立宗派的时候，到底是怎么样安立量的法相呢？"萨迦班智达说："这个很容易啊……"

下面是自宗，萨迦班智达的观点是这样的：

己二、立自宗：

不欺及明未知义，相同了悟自相故，

名言量及胜义量，皆可运用此二者。

他这里，自宗的观点就是不欺的识和明未知义，无论哪一种都可以用。为什么呢？因为这两者都能了达一切事物的自相，所以它们是完全相同的。那这样，前面一者不是也说了吗，它们是"异名"而已；同样的道理，我们自己会不会有这种过失呢？我们自己没有这种过失，因为我们在义反体上面并没有说具有两种法相。

实际上，如果我们以后有机会学习《释量论》，就会知道这个观点。《释量论》中，法称论师先把量的法相安立为不欺惑，它也远离了不遍、不容有和过遍三种过失；但后面法称论师也说，明未知义也可以安立，这在法称论师的《释量论》中有很明确的说明，所以说这也是法称论师的究竟观点。

对自宗来讲，我们没有向对方所发的这些过失。因为，我

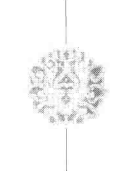
们这里是从自反体的角度来讲的，如果从义反体的角度来讲就全部落入到量的本体上，所以说并不会有由两种法相而引发两种名相的过失。我们自宗，名言量和胜义量都可以运用这两种法相。因为所谓名言量，就是我们凡夫人依靠自己的心识来进行决定的，真正能获得自相外境的现量和比量。其实这样的名言量也具有不欺惑的法相，它对外境、作者和作用都不会欺惑；所有的现量比量，以前没有了知的现在已经了知，这也具有明未知义的法相。所以这两种法相都可以安立。然后是圣者的根本慧定，也就是说胜义量。胜义量的智慧对外境和心识都不欺惑，它也具有一地菩萨那样的智慧，刚开始没有了知的后来了知。因此，这两种法相在胜义量和世俗量两者中都可以运用。

对于不欺惑，萨迦班智达认为它有三种特点，但他安立的不欺惑跟前面论师安立的不欺惑还是有一定的差别。

其中不欺具作用，作者所作三本性。

我们前面讲第二品中的已决识和伺察意的时候，给大家也讲过，第八品中讲量具有三种特征，其中作者不欺惑是很重要的，当时我提过这么一句，不知道在座的各位忘了没有？现在，我们就开始讲这个问题。

在这里，作者认为不欺惑有三种：首先是作用上面不欺惑。什么叫作用上不欺惑呢？如果自相真实存在，则它的作用存在方面不欺惑；它的自相不存在，它的作用也不存在，这方面没有欺惑，这叫做作用不欺惑。比如说火，火的自相不存在的话，那么火燃烧的作用不会有；如果火自相存在，那么火的燃烧作用也能存在。



然后是作者不欺惑。这种量，不管是现量也好，比量也好，断定存在的话，在存在上面不欺惑；如果断定不存在，那么在不存在上面不欺惑。这就是现量和比量，也就是从识自己本体的角度来讲的。

第三个是所作方面不欺惑。也就是说，如果是趋入自相外境，那在所作的外境上完全会得到，这方面不欺惑。而对一些无实法，外境根本不存在的东西，你要去趋入的话，这方面也有欺惑的，这是所作方面来讲的。

我们讲伺察意的时候，比如对方认为在古老的水井中存在水，而实际上水确实也存在，水的作用也不欺惑。既然刚才的作用不欺惑也具足，外境的水也真实存在，那为什么不包括在量当中呢？因为，它没有作者不欺惑。为什么没有呢？作者通过现量见到，对作者不欺惑也可以的；通过真正有效的推理确定，对作者不欺也可以。但是，这两者不具有的原因，所以它不能安立为量。当时也说了，为什么真实的伺察意不能安在正量中呢？因为，真正的量必须要具足三种不欺惑，但这种伺察意却少一个不欺惑——作者不欺惑，它缺了非常关键的一点。

后面我们讲已决识的时候，也说已决识不是量。大家都知道，所谓已决识，实际上它也能了知外境，在了知外境方面应该说它有符合实际道理的这一层面。但是为什么已决识不能安立在真正的量当中呢？因为当时，它现量和比量的作者不欺惑不存在，也就是说现量和比量的无欺惑的识不存在，当时安立在非量中的原因是这样的。

在这里，按照萨迦班智达自己的观点来讲，对于量，这两种法相都可以运用。其中的不欺惑具有作者、作用和所作三个方面的不欺惑。

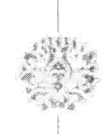
己三、除诤论：

谓不遍于量无实，于染污识则过遍。

刚才我们说量的法相是不欺惑，它能遣除对事物的增益，这样来讲的。对方给我们发出这样一种太过，你们说在自相上面不欺惑，但这是不合理的。比如说我们用一种量来衡量无实法，不管是衡量石女的儿子也好，或者是通过智慧来观察无我也好，实际上所衡量的对境都是无实法，它们根本没有自相；那这样，衡量无实法的量应该成为非量了，因为对境的自相不存在之故。所以说，你们这种量并没有遍于衡量无实法的正量当中。因此，你们这个量有不遍的过失。无欺惑安立在自相上的话，无实法根本没有自相，但是你也不能说这是非量，因为无我的智慧是正量之故。而且，我通过智慧来衡量前面没有石女的儿子，或者说前面没有瓶子，实际上这种自相不存在也有正量的一面。因此，你们不遍的过失绝对是存在的，对方这样认为。

还有，如果认为获得自相是正量，那也有过遍的过失。怎么会有过遍的过失呢？比如说看见黄色的海螺，虽然有眼翳者看见的黄颜色是错误的，是染污性的，但是他当时也看到了海螺的形状，看见了海螺的微尘等，对这个人来讲，这些是正量。所以，如果真的要以自相作为量，当时的眼识已经真实看见了海螺的形状等，那么在这些方面就有一分正量。而且在白色方面虽然它是错的，但是在总的颜色方面也有真的一面。所以说，在染污的识面前会有过遍的过失。

还有，比如我们坐车或者骑马的时候，旁边的树全部都往后跑，有这种感觉。虽然在当时的眼识面前，真正往后跑的树没有，但是不管怎么样，当时眼睛面前还是显现过往后行动的



树木，也显现过往后动摇的房屋等。如我们坐火车的时候，在窗边就能看见，房子也好，树木也好，什么都一晃而过。实际上，在你的眼识面前这些都已经见到过，如果见到过，那自相也已经看见了；那这样，如果这种识以自相作为正量，那你的这种量就过遍于黄色的海螺和动摇的树木等。对方给我们提出了这样两个问题。

下面，作者进行回答：

分析自相有无故，应理染污说欺惑。

下面说，我们自宗没有这两种过失。首先是第一个，不遍的过失没有。为什么呢？因为我们现在分析的时候，并不是分析无我等无实法的本体或自相存不存在？并没有这么分析。我们讲第一品观境的时候，对方也提出过这种相似问题。当时我们也说，我们是在观察有实法的同时对无实法进行判断的；我们在这里也是同样，虽然我们现在衡量的是有实法的自相，但是同时也能了知无实法的自相不存在。在这里，我们根本没有拿出单独的无实法来进行分析。所以我们在分析正量的过程中，这种量不遍于无实法的过失根本不存在，没有这个过失。

然后是第二个，在黄色的海螺和动摇的树木等方面也没有过遍的过失。怎么会没有过遍的过失呢？因为，虽然当时你的根识看见了黄色的海螺，但是那个时候的根识完全都已经被眼翳染污了，那染污的根识所见到的外境肯定是错误的，在这个角度上不会有正确的一分。虽然你看见了它的形状，但是它的形状实际上是黄色海螺的形状，并不是正确的白海螺的形状。所以说，在你的根识完全被染污的情况下，它所得出来的结论完全是错误的。因此，在这个上面根本立不出来一个正确的外

境。同样的道理，你在坐车的时候，虽然已经见过树木，但是所谓的见，是你的根识错乱而产生的一种境界，在那个境界面前你所见到的就是动摇的树，其实动摇的树在外境上根本不存在。所以说，你面前所见的这种对境完全是错乱的。虽然树木一直“站着”不动，但当时它在你眼睛面前却是一晃而过，你的所见全部是动摇性的，而外境却根本没有动摇。如果你详细分析就会了知，由于你的根识错乱，所以对境根本不会有正确的一面。

因此，对方提出的不遍和过遍的两种过失，对我们自宗来讲完全是没有的。关于这个问题，我们下一品还会进行阐述。



Chapter 50

下面继续学习《量理宝藏论》，现在讲依靠前面的量来遣除增益。

戊二（依此遣除增益之理）分二：一、如何决定；二、遣除诤论。

己一、如何决定：

依量之力引定解，定解违品乃增益。
彼之法相弃真理，分别他边有二类，
分别倒识及怀疑。

这个颂词应该这样来理解：依靠定解怎么样遣除增益呢？首先我们要知道什么是定解？所谓定解，就是依靠、凭借量的力量，遣除怀疑而引生出来的智慧。也就是说，依靠正量的途径遣除对事物的怀疑，这样的一种智慧就叫做定解。按照《量理宝藏论自释》，定解分正量的定解和颠倒的定解。正量的定解是指对无有欺惑的意义断除怀疑的智慧；颠倒的定解是对欺惑的意义遣除怀疑而获得的智慧。在有些人的相续中暂时也有颠倒的定解，比如外道认为前世后世不存在，实际上这是欺惑性的，但是他们却认为这是一种真理。如果后来在自相续中生起了正量定解，这种颠倒的定解就会被推翻。比如你一旦学了真正的佛教，相续中生起了万法无常的定解，则可将原来执某法为常有的执著推翻。如此，定解可以从两方面来理解。我们

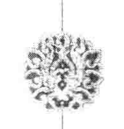


这里什么是定解，大家一定要搞清楚，也就是说依靠正量来遣除怀疑，这种智慧叫做定解。《定解宝灯论》中的定解，也可以这样来理解，就是遣除黑暗、遣除疑惑的定解。定解的违品就是增益，或者说增益是定解的违品。

什么叫做增益呢？大家都知道，本来存在的法而认为不存在，本来不存在的法而认为存在，这就是增益。也就是说，不符合实际道理的一种见解，这样的一种邪见就叫做增益。

那么，增益的法相是什么呢？“彼之法相弃真理”，也就是说增益的法相是抛弃真理。本来我们大家都知道，一切有为法全部是无常的，可是在有增益的人的相续中，却认为有为法不是无常的而是常有的；一切有漏法本来是痛苦的本性，却反而认为有快乐的性质等等，这样的心识就叫做增益。这种增益，依靠智慧或定解完全可以推翻。在我们众生的相续中，经常会产生增益和定解。从广义上讲，增益就是一种非常不正确的无明见解，定解就是一种非常正确的智慧。智慧可以摧毁无明，定解也照样摧毁增益，这个道理大家一定要明白。另外，增益还分别他边。它的法相一个是弃真理，一个是分别他边。本来不是自己的真相反而执著为是自己的真相，这就是将此分别为其他的边。比如认为万法实有存在，前后世不存在等等。有时候随入常的边，有时候随入断的边。总而言之，所有千千万万的邪见增益可以包括在常见和断见之中。

这样的增益分为两个方面，一个是分别颠倒识，还有一个是分别怀疑。所谓的增益，如果归纳起来，全部是在分别念中分的。因为无分别，大家也清楚，它是没有决定性的，因此它也不可能去执著，它没有实执。这两种增益，依靠智慧和定解可以遣除。颠倒增益，世间所谓的邪见都属于颠倒增益。怀疑



呢，我们也清楚，就是觉得“因果存不存在啊？前世后世存不存在？”等等，这样的心态全部属于怀疑增益之中。

那么，为什么无分别没有呢？因为增益可以依靠定解的智慧来遣除，当相续中产生一个与它相违的智慧的时候，增益就可以遣除。比如我原来认为柱子是常有的，后来依靠善知识的教言，自己也看了一些无常方面的书，最后就知道：“噢，万法都是无常的，柱子也不例外。”当我的相续中生起柱子是无常的观念之时，就完全遣除了我原来执著柱子为常有的增益恶念。那无分别为什么没有增益的分别呢？因为要遣除无分别的颠倒识，那必须要断掉它的因。比如当我看见毛发、二月，以及将海螺看成黄色的时候，分别念完全通达，天上不可能有两个月亮，天空中不可能有毛发等，这从道理上完全明白；但却不能遣除无分别念的增益。所以在这里，无分别念的增益不安立的原因也是这样的，因为这里完全是讲分别念的违品，也就是说定解的违品就是增益。

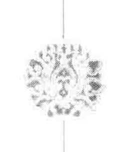
在细微的过程中，无分别有没有增益呢？应该是有的。这一点，如果我们有机会学习《释量论》，就会了解的。那无分别念有增益应该怎样认识呢？其实，无分别念的增益与自己的习气有一定关系。为什么这么讲呢？比如我们眼睛看见红色柱子，这是因为人有它的习气，眼识中有它的习气，他有现量的一种执著，而其他的众生也有它的一种习气，众生有各自的习气。又比如，男、女互相看见以后，由于自相续中的烦恼没有断除，加上亲近对境，于是就产生了非理作意，这样就可以生起贪心。在生贪心之前，他把对境作为所缘缘，他的眼识看见对方，在他的无分别念的眼识中应该有好看和不好看。如果没有这样，只是因为先看见对方（对境），随后就产生分别念，

那这不合理。因为，如果现量没有看见好的东西，那后来的分别念中就不会产生好的执著。当然，这也是每一个众生的习气，无分别念的这个东西一定与习气有关系。比如说，一个人觉得“这个人很好看”，随后就对他产生贪心；而对牦牛或者猪狗等，当她看了这些动物以后，根本不会认为好看。这是因为她的眼识中没有这种好看的习气，所以她不会产生好的无分别的执著，这种缘取不会产生。

对六道众生来讲，不管是眼识所见的形色或者是耳识听到的声音等等，与这些对境密切相关的一种习气都是存在的。当习气成熟的时候，在无分别念面前，应该说有一种细微的增益。为什么这样说呢？有些人可能这样想：我看见一个人，觉得他非常好看，那么好看，应该在外境上存在吧？但是，这样的好看绝对不会存在的，如果外境上真实存在，那么我们所有人看见他，也应该生起贪心；但实际上并不是这样的，因为很多人根本不会生起贪心。或者说，我们人觉得好看的，天人不一定觉得好看，天人反而觉得这是非常丑陋的众生，他们会这样认为的。

世间的动物也是这样的，比如旁生，我们人看起来非常的难看，但是它们却互相生贪心，作不净行等等。既然如此，那么它们自己的眼识首先看见对方没有呢？肯定看见了。看见对方的时候，是不是把对方看作很好看呢？肯定是。如果没有这样，对对方就不可能产生贪心。因为嗔恨心是对不悦意的对境产生的，贪心是对悦意的对境产生的。在它们的无分别念中，也的的确确觉得，眼识面前显现的形色或者耳识听到的声音等，都有一种好或者不好的自相。

那这种自相是不是真正名言的真相呢？我们不能说这是名



言的真相。如果它是名言的真相，比如旁生里面非常难看的动物，它们觉得自己的伙伴非常好看，可是我们所有的人看了以后，不管怎么样对它绝对不会产生贪心。同样的道理，色界、欲界中的天人看见我们世间最好看的人，在他们的眼目中，它们看欲界的众生就如我们看动物一样，绝对不会生起任何贪心。这说明，对境中好和坏都是没有的。但是对众生来讲，不管在分别念面前也好，或者是在细微的根识群体中，执著外境的习气都是存在的。

那这样，量和非量的概念是不是全部都混乱了呢？比如我们看见鲜花的时候，大家都觉得这是非常好看，可是你们却说它的本体上不存在；那我们看见月亮的时候，一个月亮和两个月亮是不是没有什么差别呢？因为，反正在本体上不存在之故。那个时候，我们要懂得唯识宗的观点，因为越来越观察的时候，我们就会知道外境全部都是没有的。但《量理宝藏论》中也讲了，也有习气稳固和不稳固的差别，大家应该想得起来吧。

关于增益，萨迦班智达在这里并没有分析无分别的增益，但是，无分别的增益肯定是有的。如果在无分别中没有增益，那就不应该有这样的差别：比如我看见这是红色的东西，然后又看见不清净的东西，也看见清净的东西，但这些都有很大的差别。比如说修不净观的人，他看见人体是一种不清净的东西。这种不清净的东西，并不仅仅是依靠分别念来假立的，而是在他眼识的群体中通过修行现量见到的。一般贪欲强烈的人把人体看成非常清净的东西，这也是因为：他的习气和烦恼结合起来，在他的眼识的群体中缘取了这样一个清净的东西。

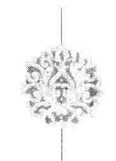
我们暂时来讲，量和非量之间的差别是有的。就像《入中

论》里面所讲的那样，自己的六根识没有损害的情况下，它所缘取的对境安立为名言中的正量，这一点是没有错的，可以这样讲。但是我们再详细分析，不需要胜义量，在世俗量中，的的确确，不管是快乐也好、清净也好、常有也好，这些都是颠倒的分别念；再详细观察，最后显现的外境全部落到唯识宗的观点上；再详细观察，对大圆满里面光明的心现于一切的道理会进一步了解。这里所讲的大的分别念的增益，应该说比较好理解，大家也应该通过这种方式来理解。

己二、遣除诤论：

有谓未悟骤然中，了悟尚未遣增益。

这是对方的观点，对方这样说：你们刚才说增益分颠倒增益和怀疑增益两种，其实这两种增益不包括的增益还存在，比如骤然比量所遣除的增益。所谓骤然比量，就是提前没有什么准备，当突然发现一个东西的时候，因为以前学过因明，心里马上就想起这个地方有某种事物存在，于是便遣除了一些增益，产生了一种定解，这叫做骤然比量。比如说我到色达去，路上看见冒烟，于是心里马上想起：哦！这里有火。通过这种突然的比量，马上知道那个地方有火。但对方认为，骤然比量决定火的时候，这是以前未了知的现在突然了达，尽管它已经了达并遣除了当时的违品，但是这种违品并不包括在前面的颠倒增益和怀疑增益之中。因为，所谓颠倒增益是指这个地方本来有火，但你却认为没有火；而怀疑增益，这个地方到底有火还是没有火？这样的增益叫做怀疑增益。可是你到色达去的路上，这里没有火的想法也没有，这里有没有火的想法也没有，什么都没有想，只是你在路上看见烟以后就产生一种这里有火



的定解。

意思就是说，这种骤然比量的智慧所决定的定解，它所遣除的增益，到底属于怀疑增益还是属于颠倒增益？如果你说怀疑增益，这也不对，因为以前没有产生过怀疑；如果你说颠倒增益，但以前对这个地方并没有产生不存在火的执著。这两种心态都从未产生，那这种比量断除的增益到底包括在什么范畴当中？对方提出这样一个问题。

下面作者进行回答：

比量非由显现取，乃是遣余彼对境，
执著同他无有火，是故许为颠倒识。

这很简单，实际上并不像对方所说的那样。因为比量毕竟是一种遣余的智慧，它绝对不可能像无分别的现量那样，以显现的方式来取对境。如果以显现的方式来取对境，那么当时的骤然比量就已经成了现量了，但这是不可能的。既然说它是一种比量，那它一定是遣余的智慧，当骤然比量的智慧产生的时候，它会遣除增益。虽然他以前并没有对这个地方产生颠倒的增益，因为他以前没有认为这个地方不存在火，没有产生这样的增益，但在他的心态当中，好像这个地方跟没有火的地方完全一样，有这样一种心态。现在你突然以骤然比量确定这个地方有火，这说明你以前认为这个地方跟其他地方一样，执著它是没有火的地方。那这样，实际已经遣除了认为这是没有火的地方的执著。这样以后，骤然比量遣除的执著就可以间接包括在颠倒增益之中。

应该是这样的，我们自己也可以想得出来。比如到色达去的路上，我突然看见烟，也就知道这个地方有火。虽然在去的路上，我并没有明显地想到那里有没有火，但是我的心态中还

是有一种潜在的执著：觉得这个地方与没有火的地方一样。但当看到烟的时候，马上产生了这个地方有火的定解；在产生这种定解的同时，原来与没有火的地方一样的执著就被遣除了。所以，这种执著应该间接包括在颠倒增益之中，因为原来认为没有火，现在却产生了有火的定解。因此，对我们自宗来讲，你们所发的太过不存在；也就是说，以骤然比量所得到的定解而遣除的增益，不包括在两种增益中的过失是没有的。

下面对定解和增益进行分析：

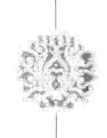
定解增益此二者，对境本体时间中，

观察一体及异体，三种辩论不害此。

定解增益耽境一，耽式相异故遣余。

下面，对方给我们提出一些问题，增益和定解两者应该进行分析，可以从对境、本体、时间三个方面来进行观察。意思是说，从对境方面说，这两者是一体还是他体？从时间方面说，这两者是一体还是他体？从本体上面说，这两者是一体还是他体？对方与我们有三种辩论，也就是说做了三次分析。我们先让他们说出自己的观点，然后再一一地分析。其实，这三种辩论对我们自宗来讲没有任何危害。

首先，有些论师给我们发出这样一种太过：你们所谓的定解和增益，它们的对境是同一个还是不同的两个？如果你说它们的对境不是一个，那就像外面有光明，但房子里全是黑暗一样，两者没有任何关系。现在有些地下室，白天的时候，外面亮亮的，但里面却漆黑一片。就像这样，外面的光明并不能遣除里面的黑暗；那同理，所谓的定解也不能遣除增益，有这个过失。如果你说它们的对境是一个，那么请问这种对境是真的还是假的？如果你说对境是真的，因为增益和定解的对境是一



个，而且这一个对境是真的，那增益也成为无有错谬的了，而成为正确的意识；如果你说对境是假的，因为这两者只有一个对境，而且这个对境是假的，那定解也成了假的了。

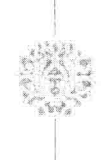
对方给我们提出这样一个辩论，那我们怎么回答呢？看起来这还是比较尖锐的，说一个对境也不行，说两个对境也不行，那到底会不会有这种过失呢？不会有过失。我们对他们回答的时候，可以这样说（颂词中比较明显）：从耽著的对境的角度来讲，是一个对境。比如说柱子，一个人执著它是常有的，另一个人执著它是无常的。我们说，无常的执著叫定解，常有的执著叫增益。那它们两个的对境是不是柱子呢？从耽著境的角度来讲，它们耽著的对境都是柱子。所以从耽著境的角度来讲，增益和定解的对境是一个。如果是一个，那刚才对方发出来的太过，我们如何避免呢？要么定解也变成假的了，要么增益也变成真的了，我们会不会有这个过失呢？没有这个过失。因为，从缘取的方式上来讲它们并不是一个对境。为什么呢？一个人，他的缘取方式符合实际道理，如他把柱子执著为无常，这没有任何量的危害；而另一个人，他把柱子执著为常有，这不符合实际道理。所以从缘取方式方面，一个是正确的，一个是不正确的；正确的智慧叫定解，不正确的智慧叫增益。所以说，从对境上观察的时候，自宗不会有这个过失。

然后是第二个辩论，有些论师从定解和增益的本体上来进行观察，他们问：这两者的本体是无二无别的一体还是他体？如果你说定解和增益的本体就像火和火的热性一样是一体，那么定解作为能遣，增益作为所遣，它们两者之间能遣所遣的关系就不可能有。因为，既然它们两个是一个本体，那就像光明不可能遣除自己一样，这两者不可能有能遣所遣的关系，有这

个过失。如果你说这两者完全是他体，那也不合理。因为这相当于两个人的相续一样，增益是一个人的相续，定解又是一个人的相续，那就不可能一者遣除另一者。这样一来，一个人虽然已经产生了定解，却无法遣除另一个人的增益。这就像释迦牟尼佛成佛的时候一样，他已完全通达了一切万法的真理，但是另外一个增益的本体却无法遣除，如当时的提婆达多等很多世间愚昧无知的众生的相续一样。所以，如果这两个是他体，那能遣所遣的作用就无法实现。对方给我们提出了这样一个问题。

对他们进行回答的时候，我们可以这样说：从本体的角度或者从一个相续的角度来讲，增益和定解是一个本体。比如我的相续当中，先对柱子有常有的增益邪念，后来依靠上师的智慧和引导，我发现柱子不是常有的，而是无常的，产生了这样一种定解。这样的增益和定解，对我这个补特伽罗的心相续来讲，确实是一个心的本体，只不过阶段不同而已。当然，这是从一个相续的角度来讲的，并不是指一个刹那，刹那性的东西不可能一会儿有增益，一会儿有定解。从相续的角度来讲，可以说它们是一个本体；但是，它们各自的反体完全是不相同的，就像我们昨天讲的自反体一样，增益的自反体并不是定解的自反体。因此，它们之间的关系是一个相续（本体）上的不同反体。所以你们刚才所讲的，一体和他体的过失都没有。这是对第二个问题的回答。

然后是第三个问题。对方这样说：增益和定解是在同一个时间中产生，还是在不同的时间中产生？如果你说同一个时间产生，那不合理。因为，在一个人的相续中就产生了两种分别念了。如认为这个柱子是无常的，这是无常的定解；又认为这



个柱子是常有的，这是常有的增益。那这两种分别念能不能同一时间在我的心相续中产生呢？绝对不可能。佛陀在有关经典中说，众生不可能有两个心相续。这样以后，两种分别念就不可能同时在相续中产生。如果你说定解和增益不同时，那也不合理（好像《中观庄严论》中也有这样的辩论，我觉得很熟悉）。因为这就像昨天的黑暗和今天的光明一样。或者说今天中午的太阳光明，它能不能遣除昨天晚上的黑暗呢？不能，因为它们两者是不同时产生的缘故。这样以后，虽然你的相续中已经产生了定解，但是它并不能遣除增益，因为它们两个非同时的缘故。非同时怎么能有能遣所遣呢，怎么能起作用呢？不可能的。对方给我们提出这样一个问题。

我们怎么回答呢？这与第二个问题的回答基本上相同。从时间的角度来讲，此二者不可能在同一个时间产生；如果不是同一个时间，那可不可以有能遣所遣呢？这是可以的。由于种种原因，在一个人的相续中先产生增益，比如说花色的绳子认为是毒蛇等，这样的增益先产生；后来通过其他正确的因缘，原来的颠倒增益遣除了，在此之后增益的相续不再产生，从而引生了定解。先是增益，后产生定解，在学习因明的过程中，或者说在名言中，这就被称为能遣所遣。真正的能遣所遣，就像现在国家与国家之间的战争一样，一方得胜利，另一方便灭绝，这在相续中是没有的。

今天上午，萨达姆被绞死了。美国可能很高兴，但表面上他们并没有这么说。不过，他死的时候也祈祷，念《古兰经》。他的脸色和神态还是非常平静，既没有愤怒，也没有害怕。大约上午 11 点钟被绞死，也很可怜！他以前在杜贾尔村屠杀案中屠杀了 148 人，我那天想，他可能要死吧！因为他杀人的数

目是148（要死吧）。前一段时间，国际上一直评论他到底会不会被判死刑。后来我想，他杀的人数是148，那可能会死吧。当然，这完全是一种猜测，其最主要的原因应该是业力成熟。

那么，像布什和萨达姆之间这种一个战胜而一个灭绝的关系，在我们的相续中是没有的。“噢！今天增益失败了，它已经死了，定解胜利了。”在一个人的相续中，这是没有的。当然我们前面也分析过，遣除增益有两种。一种是断除种子，相续中增益的种子全部毁灭，就像圣者得到一地菩萨的智慧以后，那凡夫地实执种子的增益就全部会灭绝，有这种情况。可是，凡夫人有没有这样一种智慧产生呢？这是没有的。但是，暂时在相续中制止增益分别念，这是能办到的。比如说我现在通过学习因明以后，在即生中，不可能认为这个柱子是常有的。那么，这可不可以说我相续中的增益已经除去而定解已经产生了呢？应该可以这么说。所以我们应该了解，当增益在自相续中被制止的时候，人们可以称它为遣除增益。真正的能遣所遣，刚才我们讲的比喻一样，不会存在。这个问题大家应该清楚，以前也在这方面作过一些分析。



Chapter 51

《量理宝藏论》第八品中，前面总说法相、名相、事相之自性以及分别决定量之法相已经讲完了，现在讲抉择法相所表示的意义。

丁三（抉择法相所表之义）分四：一、名相之详细分类；二、破于事相颠倒分别；三、宣说于事相上能决定法相之量；四、如何进行破立之理。

戊一（名相之详细分类）分四：一、分类之根本；二、分类之本体；三、定数；四、词义。

首先是第一个，叫做名相之详细分类。意思就是说，我们讲的是量，那这个量怎么样具体分析呢？比如说量的分基、量的分类、量的定数以及它的词义等，以这些来进行说明。

我们前面讲本论论名——量理宝藏论的时候，这里面的量依靠我们今天所讲的这几个内容来解释的话，就更加全面。量的分基、量的分类、量的定数、量的词义，这些说得非常清楚。大家都知道，我们现在所学的知识叫做因明学，也叫做量学。那么量到底是什么样呢？大家前面已经学过了，它实际上是一种无欺的智慧、无欺的识，是无有错谬的一种智慧；或者说这样的一种识就叫做量。对这样的量，我们下面就通过几个侧面来做具体的分析说明。

己一（分类之根本）分二：一、破不合理之宗；

二、立合理之宗。

庚一、破不合理之宗：

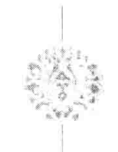
非量真实已遮破，真实分说即错谬。

这里大家应该清楚，首先我们要了解的是量的分基。那么什么叫做量的分基呢？也就是说量分为现量和比量，那现量和比量是从什么当中分下来的呢？比如说人有男人和女人，那么男人和女人是从什么当中分出来的呢？是从总的人当中分的。同样，现量和比量就是从量当中分的。下面我们自宗还会说的，量就是一个正确的识，而二量就是从正确的识当中分下来的，应该可以这么说。

我们前面也已经讲过，在这个问题上，因明前派跟萨迦班智达的观点有所不同。因明前派认为：已决识、伺察意是非量的识，但这些非量的识也是真正的识。他们有这样的说法，但是这种说法是不合理的，我们前面已经遮破完了。

如果是真正的识，真正的识（正确的识）只有两种：要么是比量，要么是现量，即现量识和比量识；除此之外，并没有正确的识，即所有正确的识都包括在这两种当中。所以，因明前派所认为的已决识和伺察意全部包括在非量当中。如果是非量，那就不是正确的识，应该是一种颠倒的识。为什么呢？因为，不是现量的缘故，就不能直接照见对境的自相；不是比量的缘故，就没有充分的理由或者三相具足的推理来了知隐秘的对境。所以说，如果它们是颠倒的识，那就不是真正的识、正确的识。这个道理，我们在前面好几品中也再三宣说过，因明前派的这个观点已经遮破完了，没有必要在这里重复。

但是，因明前派中有一位胜法论师，他认为：现量、比量的分基是正确的识，但这个正确的识还是要进行分析。正确的



识有两种，有一种就是我们现在看见火正在燃烧某个东西，或者是水正在浸润一个东西，这些识正在起作用，是直接正在起作用的识。但他认为，这种直接起作用的心识并不能作为现量、比量的分基，因为它属于现量，是无欺的识，已经决定完了；决定完了的话，它就不遍于比量，因此它不能作为量的分基。还有一种识，比如我们单单看见火，单单看见水，他认为这样的识才是现量、比量的真正分基。对此观点，大家应该了解了吧。

胜法论师认为，正确的识应该是分基，但是正确的识有两种。有一种正在起作用，正在起作用的话，它属于现量，所以这不是量的分基，量的分基并不是正在起作用的识。而你看见单独的水、火，这种识可以作为现量的分基，也可以作为比量的分基。也就是说正确的识分两种，后者才可以成为量的分基，他是这样认为的。

但是这种说法是不合理的，这里说“真实分说即错谬”。胜法论师这样分析，是有错误的。为什么呢？因为你刚才说正确的识分两种，其中一者作为量的分基。其实，要安立分基的话，应该总的法作为分基。比如说，有实法和无实法的分基是什么呢？是所知，所知可以作为有实法和无实法的分基；或者，所知法可以作胜义谛、世俗谛的分基，我们以前也学过。而对于人来讲，男人和女人的分基就是人。所以，分基应该是遍于一切法的东西，也就是说总法才可以作分基。可是你们刚才说，正确的识分两种，其中正在起作用的不能安立为分基，另外一个才能作为分基。如果这个观点合理，那以下问题怎样避免？比如说现量，现量的总法不是四种现量的分基，其中的根现量等才是四种现量的分基，那合不合理？肯定不合理。以

比量而言，按理来讲比量有三种：极成比量、比喻比量、事势理比量。如果将其中的极成比量作为分基，那合不合理？肯定不合理，它根本不能作为所有比量的分基。因此，你们因明前派这样的说法，尤其是胜法论师的观点太过分了，非常不合理。如果合理，别法作为分基，那遍于一切的所知就不能作为有实法和无实法的分基了，有这种过失。因此这种说法是不合理的，大家应该明白这个道理。

在分基上面，我们已经驳斥了对方的观点，下面建立自己的宗派。

庚二、立合理之宗：

是故正识即为量，由此理当作分基。

我们自己的宗派是这样认为的：正确的识就是量，量和正确的识两者只不过是不同的名称而已，如凉光和月亮，日亲和莲花等等。实际上，正确的识或者说量才是它们的分基，现量和比量都包括在这两者中。因此我们自宗认为，现量和比量的分基是量，或者说现量和比量的分基是正确的识。

为什么这么讲呢？如果它是正确的识，那它一定是现量或者是比量；如果是现量和比量，那它一定是非常正确的识。为什么呢？因为四种现量都是符合实际道理的一种有境，它们所照见的对境自相全部是了了分明的，没有任何错谬之处。也就是说，不管是哪一个现量，真正的现量全部是正确的识。当然相似现量不包括在量当中，它不算真正的量，必须除开它。然后是比量，因为它是依靠三相齐全的推理来进行论证的，所以推出来的法也是符合实际的一种推断识，这种识也是非常正确的。当然世间中也有一些相似比量，但相似的比量并不属于



量。释迦牟尼佛之所以叫做量士夫，就是因为他所宣说的法，从现量上看也好，比量上看也好，乃至从教量上看，根本没有任何错误。所以，能够宣讲这样正量的人就叫做量士夫，其所宣说的语言就叫做圣教量。

这样以后我们应该知道，真正的量决定是正确的识；而这样的量主要是从识的反体来讲的，并不是从外境无情法的反体来讲的。因此，萨迦班智达安立自宗的时候就讲到：如果是正量，那必定是正确的识；如果是正确的识，那一定会是现量或者比量。自古以来，很多人因为不懂真正的比量（三相齐全的比量），所以自己所下的结论，往往都是错误的。因此我们现在一定要明白，正确的识必定是量，这个道理必须要了解。

这是讲分类的根本，下面讲量的分类。

己二、分类之本体：

分类现量及比量，观察彼等一异体，

刚才也讲了，量的分类比较多，但是我们归纳起来，可以包括在衡量外境自相的现量和衡量隐蔽外境本体的比量中。当然，衡量隐蔽外境的时候，也有正确的因和颠倒的因。颠倒的因不属于在比量中，属于相似的量。相似的量不能算真正的量，就像跟人非常像的一些形象，不能算真正的人一样。人的照片虽然跟这个人很像，但是它根本不能安立在人类当中。所以，相似的现量和相似的比量不能属于真正的量。

现量与比量之间的关系，我们下面进一步观察，观察的过程中，有些人可能会这样问：现量和比量到底是什么样的关系？它们两者之间的关系，是像瓶子的所作和无常那样，是一本体的不同反体呢？还是像瓶子和柱子、氆氇和灯泡那样，是

完全不同的两种事物？以及，是像世间中的凉光和月亮、遍知和佛陀、如来和善逝等那样，是一个事物的不同名称呢？还是像石女的儿子跟柱子、兔角跟牛角一样，是有实法和无实法的遮一体之他体的关系？它们之间的关系，到底是这四种中的哪一种？

有些人提出这样的问题，下面作者进行回答。现量和比量之间的关系，我们一定要想通，要弄清楚。其实可以这样回答，现量和比量并不是像月亮和凉光那样，是一个事物的不同名称，它们各有不同的作用，不能互相代替。

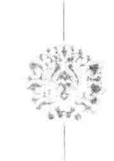
颂词中讲到：

二量皆是有实法，是故非为遮一体；
观待对境一与异，即非一体非他体；
是故心之本体一，观待对境为异体。

刚才不是提出了四个问题嘛，我们可以这样进行回答。

首先，现量和比量都是有实法的缘故，所以它们之间的关系不是遮一体的他体。从心的本体的角度来讲，现量是如理如实照见对境自相的一种智慧，所以它是有实法；而比量是通过正确的推断方式来了解隐蔽事物的智慧，所以它也是有实法。两者都是有实法的缘故，那它们就不是：一者是石女的儿子，另一者是柱子，两者是有实法和无实法的遮一体的他体，并不是这样的关系。如果是这样的关系，那么，要么现量是无实法，要么比量是无实法，应该成了这样；所以它们绝对不是遮一体的他体。这个问题是这样的。

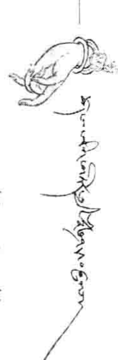
那么，它们两者之间的关系到底是他体还是一体呢？这个问题，我们这样进行观察："观待对境一与异，即非一体非他体。"判断它们之间的关系，必须要观待对境。如果观待一个



对境，现量和比量并不是一体。为什么呢？比如说观待一个自相对境的时候，现量虽然能了知自相的对境；但是，是不是比量也能完全了知这个自相的对境呢？并不是这样的，比量的直接对境实际是外境的总相。所以说，观待一个对境的时候，现量和比量不是一体，它们两者的本体不是一体。然后，如果是观待他体的对境，现量的对境是明显分的，比量的对境是隐蔽分的，从这个角度来讲，它们两者的关系也并不是他体。如果是他体，那观待有境就应该成了这样：现量不是比量，比量不是现量。实际上并不是这样的，因为现量、比量的本体都是识，它们都是自证。因为，任何一个识在内观的时候都离不开自证。这样一来，现量、比量也并不是他体，我们必须要了解这一点。

那么，它们之间到底是怎么样的一种关系呢？"是故心之本体一，观待对境为异体。"从心识自己的本体来讲，在心的相续中它们是一体。如果在心的相续中不是一体，那么自证就不是比量，比量就不是自证，有这种过失。这是谁也不敢承认的。从观待外境的角度来讲，现量和比量是他体，可以这么说。比如以烟来了知火的时候，两者的对境分别是火的总相和火的自相，比量是依靠总相的方式来了知，而现量是以自相的方式了知。这样一来，从依靠对境的角度来讲，它们肯定不是一体，而是他体。因此，从心的本体的角度来看它们是一体；而观待对境来讲，它们两者安立为他体。这样以后，就不会有任何过失。

我们自宗，大家可以这样说，不能一口咬定现量、比量完全是他体，在什么场合都是他体，这种说法是不合理的；或者反过来说，现量、比量完全是一体，那也不行。必须要观待对



境和有境才能安立，这就是我们的自宗。

我们安立这种观点的时候，对方对此提出了疑问。有些论师说：假设观待对境是他体的话，那么比量就不应该是识了，为什么呢？因为从对境的角度来讲，它不是自证的缘故。这是第一个问题。

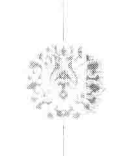
然后，第二个问题。对方提出：你们说，从心识的角度来讲，比量跟自证是一体；与自证一体的缘故，与总的现量也是一体；也就是说，你们认为比量从自证内观的角度来讲与自证现量是一体，正因为与自证现量一体的缘故，而自证现量包括在总现量中，因此比量跟总现量是一体。但是从另一角度而言，因为比量跟根识或根现量是他体，而根现量与总现量又是一体，所以比量与总的现量也应该成了他体了。（这一点大家也知道，任何一个比量识，不能说它与根现量的眼识、耳识等是无二无别的一体，没有这种说法。）这样一来，你们的观点就成了完全矛盾的。

对方提出了这么两个问题。对这两个问题，我希望道友们还是要稍微思考一下。如果你没有思考，刚开始讲的缘故，可能就稍微有一点转不过来，会有这种感觉。

其实，这是对方在咬文嚼字，这里面并没有多大的意义。因为我们刚才从对境的角度来讲，现量和比量是他体；从心识的角度来讲，现量和比量是一体。然后对方马上抓住把柄说，正因为是他体的缘故，比量就不是心识了，因为它不是自证的缘故；跟自证一味一体的缘故，跟总现量是一体，但与根现量是他体的缘故，与总现量又成了他体。

下面我们对他们进行回答，颂词是这样的：

比量非境与自证，一体故离净过失。

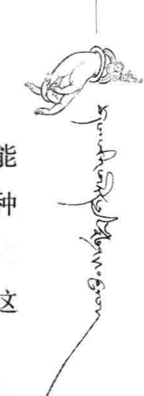


"比量非境"是对第一个问题的回答；"与自证一体"是对第二个问题的回答；"故离诤过失"，所以诤论时你们对我们发出的过失绝对没有。

其实，我们所说的比量，它是从心识、有境的角度来安立的，绝对不是从对境的角度来安立的。如果不是从对境的角度来安立，那么你们给我们发出的过失就没有。我们从对境的角度来讲，现量、比量是他体。但你们听到一个他体就认为："既然从对境的角度来讲是他体，那比量就不是识了。"这种想法是不合理的。比量是识，这种识也是我们从心识的角度来安立的，因此第一个过失绝对没有。这是对第一个问题的回答。

然后是对第二个问题的回答。从内观的角度来讲，比量和自证无二无别，正因为与自证现量无别，它与总现量的关系就是无二无别的一体，完全可以这么说。但是对方给我们说，它跟自证现量无别，跟总现量是一体，跟根识现量是他体的缘故，跟总现量也成了他体。他们是这样发的太过，但这种过失是没有的。为什么呢？其实，总相和别相的关系也应该值得详细分析。如果有些法跟总法中的别法是一体，那么它与总法也应该是一体。比如说，任何一个事物跟沉香无二无别，沉香属于树木当中，那么这个事物与总法的树木也可以成为无二无别。但是，任何一个法如果跟别法沉香是他体，那么与总法的树木是不是也是他体呢？不一定，比如檀香，虽然它跟沉香是他体，但是檀香跟树木是不是他体的关系呢？绝对不是。所以说，你们对我们所发的太过绝对不会有。你们把总相和别相之间的关系没有搞懂，这是第二个问题的缺点。

第一个问题。我们前面明明已经分析过，从对境的角度来讲，现量、比量是他体；从自心的角度来讲，现量、比量是一



体。但是你们抓住对境这个词不放，跟我们进行辩论，这只能说明你们并不善巧境和有境的分析，相反我们自宗不会有这种过失。

下面讲现量、比量的数目决定，不用多，也不用少，是这个意思。

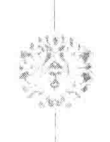
己三、定数：

所量二故量亦二，除此他数已遮故。

现量和比量实际上是能衡量对境的两种智慧或说识，那这样的识是依靠什么来决定的呢？就是依靠它们的所量，因为所量有自相的所量和总相的所量，只有这两种，也就是说所衡量的对境包括在自相和总相中。既然所量有二，那能量的智慧肯定也是两种。

但是，在第一品的时候，我们曾经讲过“所量唯独一自相”的道理，那这两者是否矛盾呢？并不矛盾。因为，那个时候主要讲究竟的所量，而所有总相的所量都不算特别究竟，所以说最究竟的所量唯独是自相。而现在这里是从衡量方式的角度来讲的，因为所量有自相和总相两种，所以量也必须有两种。也就是说，要衡量自相和总相，必须要有现量和比量，以现量了知自相，以比量了知总相。而除此之外的量，阿阇黎法称论师在《释量论》为主的有关论典中，都一一地遮破过。所以，我们自宗量不能再多了。

当然，我们佛教中也讲到有信许量、教量以及极成比量等，比如月称论师在《显句论》讲到了四种量，清辩论师也讲过四种量；外道中也有现量和比量，比量中又有声起量，就是声音中起现的量，有许许多多的量。但是这些量，有些包括在



相似的比量中，不能称为比量；佛教中的教量、信许量等可以包括在比量中。所以，再不用多了，两种量就可以了。虽然有些说法中有四个量、五个量、六个量，但是这些都是从不同角度安立的，对于此处来讲是多余的，没有任何必要。

顺世派为主的有些外道认为，所谓的量就包括在现量中，不需要比量。这种说法也是有的，但这是不合理的。如果一切都是依靠现量，不承认比量，那世间中很多隐蔽的问题就没办法抉择。虽然顺世外道口口声声地说“不承认比量”，但实际上，他们自己也用了一个相似比量来成立自宗的观点。因为他们说前世后世、业因果不存在，为什么呢？因为我们没有见到过。没有见到而不存在，实际上这是比量中的相似比量，不是正确的比量。不管是相似比量也好，正确比量也好，他们已经间接承许了比量，所以说他们的观点很容易遮破。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，也运用了大量的理证彻底遮破了顺世外道的观点。

作为一个凡夫人，我们通过学习因明，可以使自相续产生殊胜的正见。一方面，我们眼耳鼻舌身所得到的暂时结论——暂时正确的名言对境，可以获得决定；另一方面，通过这样的决定，对瑜伽现量，包括对释迦牟尼佛一切种智的智慧能照见宇宙万物的真相，也产生了不可退转的信心。所以，学习因明能直接、间接给我们的相续带来许许多多的正见。如果我们没有以正理生起正见，那么闻思修行就会处在一种懵懵懂懂、迷迷糊糊的状态之中，不可能获得真实的受益。

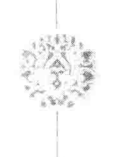
前两天，我看见有些学习因明的道友在文章中发表感想说：我十几年前的学佛，完全是一种随信者，只凭自己的信心，很多疑惑和邪见根本没有断除；现在虽然学得不是特别

深，但是通过学习这部论典之后，我已经成了随法者。什么叫做随法者呢？就是他对上师三宝的信心是随着法理而产生的，因此很不容易退转。他通过学习因明，已经到达了这种境界。由此我想，我们在座的各位，表面上可能看不出来，但是你们的一生，尤其是年轻的时候好好地闻思因明、中观，到了一定年龄，自己的经验逐渐逐渐丰富，思想也成熟起来，那时才知道闻思的重要性。的确闻思有不可言说的功德，否则，末法时代的思想错综复杂，我们的思想很容易随着外境而改变。如果没有一个非常坚定的理性的智慧，有些分别念比较强的人，就很难说服。光说佛陀有功德，佛法有功德，前世后世存在，到底这些存不存在？在自己心里有一些根深蒂固的邪见，始终无法摧毁、无法瓦解，会有这种情况。如果我们只凭自己的智慧，用上全部的力量去观察，不要说前世后世存在的道理不能开发，就是这种说法的推理也不能顺利理解。这样的时候，自己可能会有一种失落感：我这样的分别念，不要说释迦牟尼佛，连萨迦班智达智慧的百分之一也比不上。你看我学习第八品的时候这么费劲，越来越观察的时候就觉得越来越深奥。这说明，佛教的因明真的多么伟大啊！原来我还认为，我学过大学的课程，是研究生或博士生等；但现在觉得：我这个博士生，只不过是徒有虚名而已，真正在佛教的智者面前，不要说博士生，我连一个小学生都当不上。学了因明，自己可能会有这样的感觉。

总之，我们应该这样来理解正量。

己四、词义：

名称释词及说词，彼者释说有四类，



相违以及不相违，时尔相违时不违。

这里解释名称的两种类别，以及释词、说词的四类情况。我们在学习《中观庄严论》的时候，也给大家作过解释。

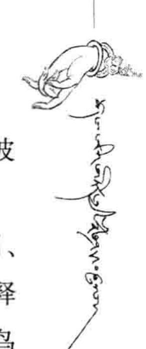
一般来讲，名称分为两种：一种是以释词理由而决定的，一种是以说词理由而决定的。释词理由，是说名称可以用一些理由来进行解释。比如遍知，佛陀也可以称为遍知，那这有没有一个理由来作解释呢？有理由，因为佛陀能遍知世间和出世间的一切万法，所以说遍知是名副其实的，这个名称完全适合，这叫做有释词的名称。也就是说，你解释出来的时候，完全符合实际情况。

其实我们藏族的名字，虽然有些名字有解释，但实际上并没有这里所讲的释词的理由。比如说一个人叫天女，什么叫天女呢？按汉地的释释，天女就是天界中的美女。那是不是这个人真正长得天女那样漂亮呢？不好说。因为有时候看见非常不好看的人，也叫天女，这样之后大家会有种不同的感觉，也有这样的。

总之，这种名词完全能在其本体上进行解释。比如佛陀叫遍知，他完全可以叫遍知，因为在佛陀身上完全可以体现这种名词的意义，这叫做有释词的。

然后是有说词的，指仅有说法的理由，没有真实取名的原因，如我们说的瓶子、柱子、道路等。这些有没有一个理由呢？没有什么理由。只是刚开始取名者对这个事物取上这样的名称，后来的人们就随着历史传统一直沿用而已。除了这个以外，没有什么理由，但是人们都一直这样说，这叫做说词。

说词和释词两者共有四类情况：这两者是矛盾的、不矛盾的、时而矛盾、时而不矛盾。《自释》中的分法跟蒋阳洛德旺



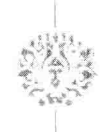
波尊者的讲义中的分法有点不同，但是我们按照蒋阳洛德旺波的法本来给大家作解释。

首先讲这两者是矛盾的。矛盾是什么意思呢？就是释词、说词完全相违，也就是说虽然有些有说词，但是永远没有释词，是这种情况。比如有一种鸟叫做牧羊鸟，那么这种牧羊鸟是不是天天都放羊呢？并不是，只不过人们对它这样称呼而已。还有一种麻雀，叫做饮芝麻雀，是不是它天天享用芝麻呢？也不是，但人们都这样说。我刚才说的天女，她是不是真正天上的美女呢？也不是，但是人们却经常这样称呼。有些人叫吉祥，是不是他来了以后就真的吉祥呢？也不一定。这些都叫做有说词而没有释词，释词和说词完全是矛盾的，可以这样讲。

再者，有些既有释词也有说词，完全不矛盾，也有这样的。比如遍知，人们说也可以，解释起来也可以。意识呢，藏文的意思是能了知外境的心识，那意识能不能了知外境呢？当然能；水中的莲花叫做水生，它也是水里面产生的。所以，这些既有说词也有释词。

关于时而矛盾、时而不矛盾，或者说时而相违、时而不相违，也可以水生为例来作解释。在山上生的莲花，也有叫做水生的，它虽然有说词，但是没有释词；而水中产生的莲花既有说词，也有释词，因为它是水中产生的，人们也称它为水生，所以释词和说词都有；水中生长的青蛙、蝌蚪等，这些虽然是水生，但是人们并不这样叫，所以它们有释词，但没有说词；而石头、木头类的事物，既没有水生的说词，也没有水生的释词。

这样一来，我们就可以了知：总的来讲，有些名称有释词



但没有说词，有些名称有说词但没有释词，有些两者都没有，有些两者都具足，有四种类别。

这里是讲量的时候，那为什么要这么讲呢？这是萨迦班智达让我们知道：世间中的名称，因为取名的方式不同，它有不同的利益和功能。

此等名称种类词，诸位智者分二类。

上面所讲的这些名词，归纳起来，所有智者把它们分为两种类别：第一种是事物的名称，人名也好、地名也好，像天授、慈氏，或者说王云等等，有很多名称。人名、地名都可以，这是一种名称。还有一种就是种类的名称，比如树木、人类，还有黄牛、骏马等等。所有智者把名称分为两类，要么是事物的名称，要么是种类的名称，这两种可以包括。

那么，我们在这里要讲什么呢？就是要讲量。刚才前面也讲了，量分为现量和比量。

现量，它的名称在梵语中叫札德嘉。札德嘉就是依靠根的意思，实际上依靠我们的根能如理如实地取外境的自相，它的意思是这样的。从释词的角度来讲，就是依根的意思；从说词的角度来讲，现量涉及如理如实了知外境自相的一切识。

大家应该清楚，现量可分为四种：意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量。这四种现量，哪些有说词，哪些有释词，我们可以对此进行分析。首先，根现量有五种；然后，意现量有一种。这样总共有六种识，这六种识的现量既有释词又有说词。为什么这么讲呢？因为现量的释词就是依靠根的意思。依靠根的话，眼耳鼻舌身五根以及意根，六种识的现量全部都依靠根，所以释词是有的。这些，不管是根识也好，意识也好，都能如理如实取自己的外境自相，所以也有说词。这六种现量

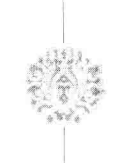
既有说词，也有释词，应该这样来理解。

而瑜伽现量和自证现量，它们可以有说词，但是释词的确没有。为什么呢？因为，瑜伽现量并不依靠我们的眼根、耳根、鼻根等。按照大乘佛教的观点，依靠修行者清净的禅定力，他的智慧能照见对境，所以瑜伽现量并不依靠根。然后是自证现量，下一品也会介绍的，它没有真实固定的像意根和舌根等那样的根。因此，自证现量和瑜伽现量没有现量的释词。但是，它们的确能如理如实地照见自己的对境，因此它们有说词。

我们再分析，还有一种叫做错乱根识，比如看见二月的显现。二月的显现，的确是依靠自己的根来现见的。根来现见的话，释词是有的，但说词有没有呢？没有。为什么呢？因为，现量的说词就是依靠自己的识如理如实照见对境的自相。那二月对境的自相存不存在呢？绝对不存在，它是一种错乱。因此，这种现象只有释词并没有说词。

然后我们观察比量。比量的名称，梵语是俄讷玛讷。直译过来，俄讷玛讷的意思就是照见真实的理由而回忆它们的关联，从中以共相的方式来了知自己所推断的对境，这叫做比量。这样的比量，不管是教量也好，或者说是极成比量，还有事势比量，第十品中所介绍的这些比量，所有真正的比量既有释词又有说词。为什么这么讲呢？因为后面的这些比量都叫做比量，所以说词方面都应该存在。然后释词方面，都是依靠非常正确的理由来了知自己的对境。这样以后，说词和释词两者，比量都具足。想详细了解的话，只有我们分析了下面的内容以后才会明白的。

总的来讲，我们佛教有一个最重要的特点，就是量的关



系。所以，我们现在学习量是非常关键的。如果对量生起真正的定解，那在对佛法产生信心方面，就会起到非常大的作用。所以我们有时候，应该自己默默观察：什么叫做比量？真正的比量，以世间中任何一个相似的推理、相似的道理都无法推翻。虽然我没有亲自见到，但是我的理由百分之百是非常圆满、完美的，这叫做真正的比量。现量呢，在我们的五根识没有任何错乱、颠倒的时候，它能如理如实照见对境，所以这种量也应该是正量。这样了知以后，我们对量的认识就会得到进一步地提高；如是，我们对佛教中比较深奥的前世今生、业因果以及轮回等，这些以凡夫的观现世量无法了解的很多问题，就会自然而然通达的。所以，大家对因明的学习也不要放在文字上或者口头上，应该从内心中生起定解，这对你的今生来世有非常大的利益。

Chapter 52

下面我们继续学习《量理宝藏论》第八品里面的正量。前面已经讲了量的定义、定数以及词义等，今天讲第二个问题，也就是破事相两方面的颠倒分别念。

戊二（破于事相颠倒分别）分二：一、破于现量事相颠倒分别；二、破于比量事相颠倒分别。

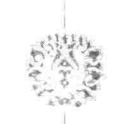
己一（破于现量事相颠倒分别）分三：一、破本非现量妄执是现量；二、破本是现量妄执非现量；三、破妄执是非相同。

庚一、破本非现量妄执是现量：

有许境时及行相，错乱之分为现量。

因明前派的慧源论师等认为，环境、时间、行相三个方面应该有一些现量。其实，本来不是现量，但他们却认为是现量。

他们怎么认为是现量的呢？比如，有人从门口或门缝看见了宝珠的光，宝珠的光在门口出现，他从很远的地方看见，还认为已经看见了宝珠。慧源论师认为，本来宝珠放在室内没有放在门口，但把它看作是在门口，这在环境上应该是错的；虽然它的环境有错乱，但是他所看见的光，实际上就是真正宝珠的光，从这一点来讲并没有错，所以这也属于现量中，对方是这样认为的。



又比如，我们在山底看山顶上人的时候，好像这个人不是在这个山顶上而是在那个山顶上或者是站在虚空中，有这样的错乱现象。看见他站在那个山顶上或虚空中，这一点是错的；但是毕竟看见了这个人，说明这里也有现量的部分，对方是这样认为的。这以上是环境方面，本来不是现量而认为是现量的。

然后是时间上的错乱。比如半夜三更的时候，自己睡着了以后做梦，梦到在中午的时候，自己与孩子、孙子等感情比较深的人一起正在交谈。这个时候，自己正在做梦，当时有一种执著他们的梦境心态。他们认为：这是时间上面的错乱。但当时执著子孙的心识是正确的，因为实际上也有这样的子孙，所以你去执著他是正确的。但是，将晚上看作白天，那是错误的。所以这也有现量的部分，也有非现量的部分。他们是这样认为的，这是时间上面的错乱。

第三个是行相方面的错乱。比如，我们将本来是白色的海螺看作是黄色的海螺；或者我们坐车的时候，看见旁边的树木和房屋等在运动，有这样的感觉。对方认为：你们看见的黄色部分以及树木、房屋等运动的部分是不正确的，是非量；但是你们毕竟看见了海螺的形状，也看见了房屋和树木等，从这一点来讲是正确的，也是现量。

但是对方的三种说法是不合理的，我们下面进行分析，颂词是这么说的：

无自相故非现量，由因决定可比量。

你们刚才说，环境、时间以及行相三方面的错乱有现量的部分，这是不正确的。其实它们并没有现量，这不能称之为现量。



第一个，虽然看见了宝珠的光，但实际上宝珠的光并不能代表宝珠，因为他并没有现量见到宝珠自己拥有的自相。既然没有见到它的自相，那怎么会成为现量呢？不能成为现量，因为它的自相没有指点出来。所以，第一个不是现量。

第二个，实际上做梦的时候也不是现量见到的。怎么不是现量见到的呢？你白天的时候执著子孙，在阿赖耶上面有这样的习气，晚上做梦的时候，就开始出现这样的迷乱意识，实际上这是时间方面的错乱，这方面根本没有任何儿孙的自相。你做梦的时候，不管做什么样的梦，实际上白天子孙的自相绝对不可能有。所以说，第二个时间上面的错乱绝对不会有现量的部分。

第三个，黄色的海螺和树木的动摇等，实际上这些并不是自相。为什么呢？因为你所看见的，实际上是你的根识错乱而造成的。对境树木和房屋等的运动或动摇有没有呢？决定是没有的。如果没有，就说明没有见到它的自相。因为根本没有往后跑的树木，所以说当时并没有自相。黄色的海螺，我们下面也要进行分析，正常的眼识根本见不到黄色海螺的形状，从这个角度来讲，黄色海螺的形状实际上是一种非理。因此，这种现量也不合理。

但是，在这里还有这样一个问题，不管是环境、时间以及行相错乱三者中的哪一种，如果我们通过所有这些现象的理由并以三相齐全的推理来进行论证，那最后就能了知这个法，这样的情况是有的。这个时候就产生了比量，所以成为比量的时候是有的。

第一个，通过宝珠的光可以了知宝珠。因为以前就知道宝珠和光之间有能生所生的关系，所以我看了宝珠的光以后就会



有这样的推理：门口上反射出宝珠的光，那里面肯定放着宝珠。如果我们进一步进行取舍，最后就能真正得到宝珠的自相。比如以前我们看过酥油灯，也看过一些路灯，所以只要看见它们的光，我们就会知道有它们的本体存在。这是一种比量，并不是真实的现量。

第二个，从时间上的错乱也应该知道。通过白天或以前对相续的熏习，晚上在梦中也显现所执著的子孙，那说明以前在他的心态中就有这样的执著，因为依靠这种执著就会在梦中出现以前的子孙等。这是一种推理，是一种依靠果因来进行推理的方法。因为，如果我天天梦见一个亲人，那就说明我以前对这个亲人有一定的感情。这是一种推理，那个时候根本不会有现量的部分。

然后是第三个，刚才说的黄色海螺和路边树木等的运动，这些也是通过眼识来看见的。眼识看见黄色海螺以后，就会知道这是黄色的。黄色实际上是眼翳这一错乱因造成的。黄色的海螺也有它的形状、轻重，通过眼见的色法，它的形状和轻重就可以了知，这也是通过比量来了知的。或者我在路上看见动摇的树木，以动摇的树木来进行比量推断：动摇的树木实际上是不可能存在的，只不过我在车里面而车又在运动，以此原因我的根识已经错乱了，如果我去寻找，应该有安住的树木。这也是通过比量来了知它真正的自相，它的真正自相实际上是来源于一种比量。

因明前派中，有些认为这是现量，有些认为这是比量，有各种说法。但实际上，通过这样的对境也能了知真正的自相。如果了知自相，那一定是通过比量来了知的。

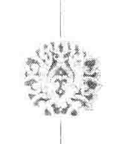
有者声称取色识，彼于所触是现量。

这是因明前派鄂译师等论师的观点。他们这样认为：缘取白色海螺的眼识实际上对所触的柔和与沉重等来说也是现量。比如说，我们看见了白色的海螺，白色的海螺实际上是我们的眼睛来见到的，但是通过见它的眼识也能现见身识所了知的对境。我们看见海螺以后，会知道这个海螺可能有一斤半，它很光滑，也很柔和，等等。这样的现量自然而然会生起来。他们认为，白色海螺是眼识来看见的，但是所触的轻重和所触的柔和等也能同时照见，同时现量见到。但实际上，这种说法是不合理的。

不明处之差别致，因法误解为现量。

这是对方没有分析《俱舍论》里面所讲的十二处的原因导致的。十二处分内处与外处，外处是色声香味触法，内处是眼耳鼻舌身意。实际上内处和外处是各自对应的，比如内眼处看见的对境是色法，身处对应的法是触。如果我们的眼根既能照见色法的颜色和形状，又能照见它的轻重、柔和等，那有很大的过失。为什么呢？这样的话，各个处不同的作用就不需要了，有这个过失。因为你眼根既能照见色法，又能照见声音、味道，还有所触等等；那这样，内六处各自不同的作用就完全没有必要分开了，但实际上它们各自的作用是分开而存在的。如果眼根一个有境能照见不同的对境，那么其他的处就成了没有意义。

实际上，通过眼能照见所触的说法，只不过是因明前派把现量和比量没有分开而已，他们对运用在同一个时间中的因法推知理（因法推知的一种比量）没有了解，把它误认为是现量。什么叫做因法推知呢？所谓因法推知，就是在任何一个法的本体上都聚合有不同的法，比如说颜色、形状、味道，这几



个法是同时存在的；如果我们通过其中的一个法推知与它聚合的其他法同时存在，这就叫做因法推知理。这是五种果因之一，五种果推理之一。比如说，现在我口里面含着糖，通过糖的味道可以推出它的颜色或形状存在。

原来我们学《释量论》的时候，有人认为这个推理不一定能推得出来，因为糖全部吃完了以后，嘴里面还有甜的味道，所以它的味道不一定能推出它的形状。但实际上并不是这样的。虽然我们舌头上原来一块糖的粗大形体已经全部消失完了，但是只要它的味道存在，这就说明它的微尘存在。虽然我们眼睛看不见，但实际上只要甜味在舌头上存在，就应该说它的微尘存在。

刚才他们的说法，其实是以八种微尘（极微）中的一个微尘来推出与它共存的另一个微尘。本来色法和触法或味道和色法是不同处的对境，以一个处的对境来推出另一个对境，实际上这就是一种果推理，并不是现量见到的。但因明前派却把它当作现量，所以这种说法实在是不合理的。或者我们用其他的法来进行推理，比如说“晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火的缘故”，那么说明烟和火之间有一种聚合的力量，所以通过一个法就可以推断出另一个法，应该这样来了解。

刚才前面本来不是现量，但是因明前派认为它是现量，这种错误的观点已经破完了。

庚二、破本是现量妄执非现量：

有谓分别境时相，错乱之故非现量。

有些论师是这样认为的：门外面的瓶子误认为是房子里面的瓶子，或者里面的瓶子认为是外面的瓶子，这主要建立在分

别念当中。这其中的眼识，是与对境分别错乱相关的一种眼识。还有，从时间上面讲，比如说你今天下午看见这个众生的时候认为，这是我昨天早上看见的或者是今天早上看见的，如分别念认为我今天下午看见的牦牛是昨天的牦牛等。这里的眼识，是与时间分别错乱相关的眼识。然后是与行相分别错乱相关的眼识。本来是红色的柱子，你认为是红色的氆氇；或者本来是蓝天，你心里面认为，这是一块蓝布；等等。

这三种眼识，一个是从对境方面分别念错乱来讲的，一个是从时间的角度分别念错乱来讲的，还有一个是从行相上分别念错乱来讲的。这三个都有分别念在中间作怪。大家知道，本来这个瓶子放在门外面，但是你却认为它在屋子里面，这是对境方面的错乱。本来，你昨天看见的人和今天看见的人肯定不是一个，但是你分别念认为：我今天看见的就是昨天看见的，这是时间上的错乱。你的分别念将红色的柱子误认为红色的瓶子或者氆氇，这是行相上的错乱。因为都是错乱的缘故，所以这三种眼识不是现量。

总之，他们这种说法是不合理的，我们可以这样遮破：分别念的的确确有错乱，但是现量的根识不一定有错乱，这个问题一定要搞清楚。如果是眼识，一个根识当中既是错乱，又不是错乱，这种矛盾的现象是不可能存在的；但一个心识当中，现量没有错乱，而分别念已经错乱了，这种情况是可能的。

分别错乱然不障，根识犹如取蓝量。

这里是说，你们刚才认为的这三种眼识是现量上面的一种错乱，这种说法不合理。也就是说，对方非现量的说法不合理。

怎么不合理呢？因为，它们的分别念虽然是错乱的，但是



它们的根识并没有错乱。刚才的三种情况，我们都清楚，本来是屋子里面的瓶子却认为是屋子外面的，但无论如何，当时看见的那一个瓶子，现量已经看见了。或者说，不管是里面的瓶子或者是外面的瓶子，当时确实已经看见了，只是分别念认为在屋子里面或者在屋子外面。而昨天早上的人和今天下午的人，现量看见的时候，早上看见和下午看见，都已经看见自相了。但是，分别念却认为它们是一个人，或者说就是早上看见的那个人。而看见红色柱子的时候，虽然将它认为是红色的瓶子或者氆氇，分别念认为是一个，但当时毕竟有一个现量识。所以，在分别念上面的的确确有错乱。本来是柱子，却认为是红色的氆氇；本来早上、下午的人是分开的，但认为下午的人就是早上的人等等。很明显，这些都不合理，分别念上面是错乱的。但在根识面前，它们并没有错乱，因为都现量见到了自相。

那分别念的错乱会不会障碍自己的根识呢？绝对不会障碍的。比如一个人看见红色的布，虽然分别念认为它是常有的，但实际上，这并不障碍他缘取红布的眼识是现量。或者用蓝色的布匹也可以，这种蓝色的对境，虽然你眼睛已经现量看见它了，但是在你的分别念当中，尤其是从来没有学过无常观的人，他们会认为：昨天的蓝色对境，今天的蓝色对境，这个蓝色的对境永远都是存在的。这样的话，一个人的相续中，他的根识已经如理如实地照见了；可是，因为种种因缘，他的分别念不一定能了知。如果能了知，那么世间上凡是能看见对境的众生的修行都会非常好，无常观就不用特意给他们宣讲了，有这个过失。

所以说我们一定要了解，哪些是现量，哪些是比量。针对

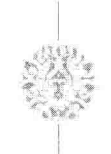
这种情况，应该说在现量面前已经亲自见过了，但是在比量面前或者说分别念面前，增益并没有斩断，是这个意思。

庚三、破妄执是非相同：

个别师言是非同。不同对境异体故。

因明前派的个别论师这样认为：既然你们承认，将柱子的红色误认为是氆氇的红色时的根识，从总的红色方面来讲是量，那将白色海螺错认为黄色，虽然从颜色上面来讲有错误的一部分，但是在形状方面怎么会没有量呢？应该有一个量。因为这两个是非完全相同的缘故。意思就是说，如果将柱子的红色误认为是氆氇的红色的根识，在红色这一分上是正确的话，那么将白色海螺错乱为黄色，在形状——螺旋形方面也应该是正量，这没有任何差别，因为是非完全相同之故。他们是这样认为的。

这种说法是不合理的，因为“不同对境异体故”。这完全是不相同的，比如说我看见红色的氆氇和红色的柱子，当时虽然分别念当中有一个红色的执著，但是这种执著的对境跟眼识照见的对境完全是不相同的。我看见红色氆氇的时候，当时眼识已经照见了红色氆氇的自相，后来看见红色柱子的时候，虽然我分别念认为这两者都是红色，但实际上这两者从自相上完全是不相同的。在无分别念和分别念的对境方面，我们前面也提过：分别念的对境完全是模糊的，是朦朦胧胧的，不能照见自相；自相呢，它只是无分别念的对境，自相怎么样存在无分别念就会怎么样照见。这一点，我们在第一品和第二品里面也做过介绍。而将白色海螺错乱为黄色，这完全是根识错乱而引起的，并不属于分别念错乱而根识不错乱。由于它们的对境不



同，所以，刚才这种是非相同的过失绝对不会有。

我们也可以看出，意识错乱而根识不错乱的情况是存在的，前面也提到过。如果是一个根识，那错乱和不错乱的两种情况有没有呢？没有。我们眼识看见红色，而眼识既是错乱又是非错乱，这情况绝对找不到。你的眼识如果错乱，就已经错乱了，在这个上面不会有一个不错乱的部分。如眼睛看见二月的时候，它有没有不错乱的部分呢？绝对没有。

由于对根识上面的错乱、不错乱分不清楚，因明前派一直错误地认为：看见二月的时候，虽然两种月亮方面是错的，但是其中的一个月亮应该是正确的。为什么说他们错呢？因为你的根识要么是错乱的，要么是正确的，除了这个以外并没有其他情况。前面我们讲现而不定识的时候，好多道友在这个问题上面也分不清楚。今天，我想很多人应该搞明白了。

而在一个人的相续当中，根识没有错乱而分别念已经错乱了，这种情况是有的。刚才前面的比喻是非常恰当的，你看见蓝色对境的时候，你的分别念根本不知道它的真相。我们前面不是也讲了吗，外道本师看见释迦牟尼佛的时候，其实他的眼识应该看见了释迦牟尼佛相好庄严的身相，可是他的业力现前，因为业力在作怪，在分别念面前他认为佛陀不具庄严身相，并对他产生各种邪见分别念。虽然在根识面前已经出现了，但是因各种习气的原因，分别念完全都变成另一种了。

所以，有些是根识也错乱，分别念也错乱；有些是根识没有错乱，分别念错乱；当然还有其他不同的心识，这是“破于现量事相颠倒分别”。通过破斥我们就会了知，是现量的就不能看作非现量，不是现量的也不能看作现量。在这个问题上，大家应该分析清楚。

己二（破于比量事相颠倒分别）分二：一、破本是比量而妄执非比量；二、破本非比量而妄执是比量。

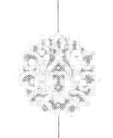
庚一、破本是比量而妄执非比量：

有谓依于珠宝光，推知宝珠非比量。

因明前派的有些论师认为，通过宝珠的光来推理宝珠是不合理的，这并不是一种比量。为什么呢？因为，通过三种原因进行观察，以宝珠的光来了知宝珠实际上是一件不能成立的事情。第一个，如果是通过宝珠来推断宝珠存在，这是不可能的，因为以宝珠来推断宝珠存在，那能立和所立就变成无二无别了，这没办法推。比如我说"你是人，因为你是人的缘故"，那这明显是不合理的；同样，通过宝珠来推断宝珠也不可能。第二个，通过宝珠的光来了知宝珠，这也非常困难。为什么呢？比如我在别人面前说：那里应该有宝珠存在，因为我看见了宝珠光的缘故。那别人就会说：宝珠还没有成立，怎么会知道这是宝珠的光呢？因为这个宝珠你并没有见到，它是隐蔽分；既然是隐蔽分，那它发出来的光你怎么会知道？所以，以宝珠的光来了知宝珠也是不可能的。第三个，如果我们没有用宝珠的光，而是以一般的灯光、太阳光以及其他的光来了知宝珠，那这是更困难的事情。如你所说"前面有光，肯定存在宝珠"，那不一定，因为这个光也许是太阳的光，也许是灯发出来的光等等，有很多很多的原因，不一定是宝珠的光。所以因明前派认为，你们所说的通过宝珠的光来了知宝珠，这一点不能成立，即"依于珠宝光，推知宝珠非比量"。这不是一种比量，他们是这样认为的。

下面，萨迦班智达通过同等理来遮破他们的观点。

若尔稻芽稻种等，果因多数成荒谬。



如果你们真的这样承认，不仅是我们，恐怕你们自己建立宗派也非常困难。请问：你们通过稻芽来了知稻种，是通过什么样的方式来了知的？我们可以推出，你们同样具有上面的全部过失。以稻的种子来推出稻的种子存在的话，那能立所立就变成无二无别了，这是不可能的事情。通过稻的苗芽来推出它的话，种子还没有成立之前，它的苗芽也不能成立。如果仅以苗芽来推出稻的种子，那就成了不定因。这样，你们自宗以稻芽、稻种为主的所有因和果的推理，是不是全部都变成了不合理的荒谬之说，会不会变成这样的无稽之谈呢？

又比如，通过烟来了知火也同样有这个过失。如果用火来推知火，那这是不可能的事情。如果用烟来推出火，火不知道之前，烟怎么知道？以一般的灰色东西来推知火的存在，就成了不定因。那这样，所有因和果的推断会不会全部被推翻？

对方这样回答：虽然当时没有发现稻芽在稻种中产生，也就是说没有发现稻的种子，但对于一个通达因明的人来讲，因为在以前的时候他已经了知了他们之间的关系，所以予以肯定并不相违。比如说以前他在某个时候看见过稻的种子中产生稻芽，了知稻芽和稻种之间有一种彼彼相生的关系，从此他对这一点就深信不疑；所以一旦他看见稻芽以后，因为以前知道它们之间关系的缘故，现在即使没有看见隐蔽的部分，通过它的果就可以推出因来。比如说我以前听到过这个人的声音，他给我打电话，或者通过其他手段我听到了他的声音，我就知道："哦！是这个人。他的声音我熟悉，肯定是这个人。"当时我并没有看见这个人，但是通过他的声音我就能了知是这个人。同样的道理，稻芽和稻种之间，虽然当时并没有看见稻种，但是在以前就已经了知稻芽稻种关系的缘故，所以现在完全可以

推知。

如果你们这样说，那么我们因明自宗也是同样的道理，宝珠的光和宝珠也有这样的关系。虽然在进行推理的时候，并没有发现宝珠的存在，但是在以前就了知宝珠和宝珠的光之间有一定的关系，所以在看见宝珠的光之后就会认为：这不是灯光，也不是其他的光，就是宝珠的光，这里肯定有宝珠。由此，它们之间的关系得以建立。我们前面讲比量的时候，专门有一个回忆它们之间的关联，以此你就能了解它们之间的关联，根本不用其他的法来进行推断。因此这种比量，用宝珠的光来推知宝珠存在，或者用日光来了知太阳存在等，诸如此类的推理完全是正确的推断，它们应该成为比量，而并不是你们所说的“非比量”。

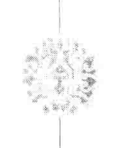
庚二、破本非比量而妄执是比量：

谓因所立纵错乱，外境及分乃正量。

他们认为，虽然在因和所立方面有一定的错误现象，但从外境分的角度来讲，也有正量的部分，因此这也是一种比量。外道的一些论师是这样认为的。

本来，“山上有火，有烟之故，如同灶中之火”，我们通过这种方式来进行比量推断，这是一个正确的比量。“喇荣的山后面有火，因为我看见山后正在冒烟之故”，如果冒烟，肯定有火，这一点是成立的，就像我们钢炉里面烧的火一样。通过这种方式来推理是正确的。

但是外道并非如此，他们经常是心里面所想的和口头上所说的完全都不相同。在外道的法语中，有这样的名词：有支的补特伽罗、有支的身体等等。他们认为有些东西有许许多多的



支分，支分具足的总体就叫做有支。由此，他们建立论式：有支的山上，有恒常的火，因为有胜义的烟的缘故，就像大自在所作的灶。

乱说，不知道他们在说什么啊！那天两个人辩论，一个人实在辩不过另一个人，后来那个人生气地说道："你乱说！不要跟我辩论，乱说！"我们也跟外道讲：乱说！但我们并不是辩不过外道。

外道完全是从凭空想象的角度来讲的，因是胜义谛的烟，所立是常有的火，所以他们的因与所立都是荒谬的。所谓胜义谛的烟，他们认为是最究竟的烟，或者是实相的烟；而所立也是常有的火。这两个从实相的角度来讲，应该是错误的。但是从外境的角度来讲，山上毕竟有火，这个火也是依靠烟来推断的，所以从外境存在火的角度来讲，这也是正确的。对方是这样认为的。

下面，我们对他们进行驳斥，这个比较容易。

如是之因无三相，证成无有因差别。

你们这种说法完全是不合理的，这不是什么推理，完全是你们的胡言乱语。为什么呢？是真实的推理的话，一定要具足三相，三相必须要齐全。但是，你们推理的三相怎么齐全呢？首先，有支的山不成立，山对于火和烟来讲，并不是什么有支。如果有支的山不成立，常有的火怎么会成立？而且火也是刹那刹那无常的，并非常有。还有，胜义谛的烟也不能成立。所以，它们之间三相的关系不能成立。既然三相关系不能成立，那正确的推理就没办法安立。

再说，你们不能成立的原因还有：要证明所差别法火与烟，因的能差别法"胜义"与所立的能差别法"常有"也需要

证实。所差别的法要成立，必须依靠能差别法的胜义和常有。但胜义和常有怎么成立呢？这是不能成立的。所以，你们所说的推理就像：瓶子是存在的，因为石女儿子的瓶子存在或者兔角的瓶子存在。或者说，柱子存在，因为空性的柱子存在之故。这些话有没有什么关联呢？没有任何关联。你们不如直接说：山上有没有火，有没有烟啊？你们应该像我们佛教徒所讲的那样，没有必要转弯抹角。因此你们这种推理完全是不合理的。

第一个三相不齐全，第二个能差别和所差别的法无法建立。因此，对方所承认的这些观点完全不合理。

下一个是在事相上能决定的量方面的问答。

戊三（宣说于事相上能决定法相之量）分二：一、提问；二、回答。

己一、提问：

谓彼等量决定者，由自他何所证知？

前面已经讲过，量是无欺的，不欺惑叫做量的法相。那确定这些量是无欺这一点，到底是通过自身来肯定而了知的呢？还是通过其他的事物来了知的？比如说，我眼睛看见柱子是红色的，按照因明的观点来讲，这是无欺的。但是眼识现见柱子红色这一点，是眼识自己判断它是无欺的呢？还是除了眼识以外的另一个识，如耳识、鼻识等来决定的呢？

如果是第一个，量的无欺通过自身来决定，那么世间的任何一个众生再也不会迷乱了，再也不会迷惑于量和非量的关系了。为什么呢？因为，只要有眼识的众生就能照见它的本体，因为这个无欺的东西是依靠自身的识来了知的缘故。



如果是第二个，不是自身来了知的，而是依靠其他的识来了知，那就变成无穷了，有无穷的过失。为什么呢？我通过眼识来了知柱子红色，这是无欺的，但是我自己的眼识不能了知无欺，中间还需要其他的识。如果眼识自身不能了知无欺这一点，还需要通过意识等其他的识来了知，而其他的识自身也不能了知，也还需要通过其他的识来了知；这样以后，就没办法得到边际、尽头，就有无穷无尽的过失。对方给我们提出了这样一个问题。

己二（回答）分三：一、破他宗之回答；二、立自宗之回答；三、遣除于彼之诤。

庚一、破他宗之回答：

有者承许自决定，个别宣称他决定。
此二弃理说理许。

有些论师认为，这是依靠自力来决定的，眼识了知对境，这是无欺的，这一点是通过自己的量来决定的。这是以前的印度论师革玛日纳等这样认为的。还有一些论师说，量的无欺完全是依靠他力来决定的，他们对此一口咬定。

但是，萨迦班智达说："此二弃理说理许。"萨班认为，完全依靠自力来决定和完全依靠他力来决定的两种说法，完全舍弃了法称论师判断一切事物真相的事势理，同时又舍弃了法称论师和陈那论师的究竟观点。"说理许"是指宣说符合正理的观点，也就是法称论师和陈那论师的究竟观点。这一点，我们通过《释量论》就可以看出来。

《释量论》中已经说了，所谓无欺通过自证来了知。通过自证来了知的话，说明完全依靠他力来了知的说法已经被推翻

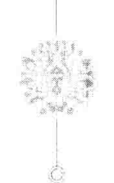


了。《释量论》里面第一个就是通过自证，通过自证的话，那么无欺肯定是依靠自己的识来了知的，不可能是依靠其他的识。那所有众生会不会不再迷惑量和非量的道理呢？没有这个过失。有些依靠自力容易产生定解的，就依靠自证来引生定解。所以，这种无欺依靠自证可以了知。

法称论师在《释量论》中还讲了：因为众生的根基不同，对外境的错乱也不同，有些不能依靠自力来了知，需要依靠他缘来了知。比如“柱子无常，它是所作之故”，虽然我看见了柱子，但是我不知道它是无常，所以只有依靠别人给我指点：你刚才看见的红色柱子，肯定是无常的，只不过是你太笨了，不懂而已，为什么呢？因为这是所作的缘故。这是依靠他缘来了知。如果依靠他缘来了知，那么刚才因明前派有些论师认为的，完全是依靠自力来了知的观点也就不合理了。

我们自宗，对于无欺这一量的法相，依靠自力来了知的情况也是有的。有些根器不错的、智慧不错的，不要说柱子本体无常，包括一切万法的法性，也是依靠自己的能力来证悟的，这种情况也是存在的。但有些不行，上师怎么样给他指点，不要说悟达一切诸法的本体，就连柱子的无常，反反复复给他讲了好多遍，才慢慢慢慢地知道了柱子是无常的，这种情况也有。

所以说，了知无欺有依靠自力和依靠他力两种情况，按照《释量论》中法称论师的观点来承许是非常契合的；而只以一种观点来决定的说法是不合理的。所以，这两种观点都应该承认。



Chapter 53

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》里面的抉择量。抉择量方面，昨天前面提出的问题是：量到底是以自力来决定还是以他力来决定？在这个问题的分析过程中，有些论师认为完全是以自力决定的，有些论师认为完全是以他力决定的；萨迦班智达说这两种说法都不太合理，他们既舍弃了事势理，又舍弃了法称论师的究竟密意。那么，我们自己的宗派怎么安立呢？接下来就讲合理的自宗。

庚二、立自宗之回答：

自宗是这样回答的：我们自宗的量无欺，既有自力来决定的，也有他力来决定的，也有不属于自力、他力而超胜于我们分别念的量，也就是佛的一切种智。佛的这种智慧不是分别念的自力、他力，但是对于外境或事物也是根本不会欺惑的，所以也叫做量。我们用三个方面来安立自己的宗派，也可以这样回答。而颂文是这样的：

二种境证与自证，以及比量自决定；

初者心未专注者，诸具错因他决定。

依起作用具串习，比量悉皆可决定。

自宗的观点是这样的，“二种境证与自证，以及比量自决定”，这是自决定的量；“初者心未专注者，诸具错因他决定”，这是他决定。“依起作用具串习，比量悉皆可决定。”这是说依

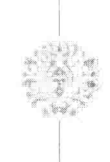
靠这三种量一切都可以决定。这是大概讲。

如果进一步分析，那就是这样的：所谓的“无欺”是依靠量来决定的，而量当中有些是自定量，有些是他定量（此两者都是因明中的专用名词）。什么叫做自定量呢？不需要其他任何助缘，依靠自己的力量决定生起定解，这叫做自决定量。自决定量在现量当中也有，在比量当中也有。有些依靠自己的力量不能产生真实的定解，必须要依靠其他的助缘，这叫做他决定量。

自决定量有三种：二种境证、自证和比量。这三种自决定量是什么样呢？

首先我们看两种境证量。其中一种，比如说我用眼睛亲自看见火正在燃烧木柴，火燃烧木柴并不需要其他的因缘，我现量见到了火的这种不共作用力，也知道这就是火。我看见这个红色的东西正在燃烧木柴的时候，根本没有其他的错乱因，马上就知道这就是火。这是一种境证，叫作用力境证。

还有一种境证叫串习力境证。刚开始的时候我不一定知道，比如说虚空中有灰色的东西，我不知道到底是雾还是真正的烟；后来，因为我对木柴烧火时的烟有一定的串习，有一定的了解，通过分析观察而了知：“哦，我所看见的灰色东西不是乌云，而是木柴烧出来的烟。”这是通过串习力知道的。或者说看见一种红色的珍宝，刚开始的时候分不清楚，到底这是红宝石还是红珊瑚；但是，由于在这方面有一定的串习，经过观察，就会确定这到底是什么。如有些藏族人，他们长期在这方面有一定的习气，有一定的串习，以前特别喜欢，从小都喜欢，他们看到这个红色东西的时候，刚开始可能会犹豫一下：到底这是红珊瑚还是红宝石呢？但再一看，“哦，这不是红宝



石，是红珊瑚。”心长久串习以后，就会具有一定的相续力，一下子就看出它是这种事物，没有其他的错乱因，这叫做串习力境证。两种境证，一种是作用境证力，还有一种叫做串习境证力，它们都是依靠自力来决定正量无欺的。

然后是自证。所谓自证就是，不管是根识现量所了知的这些事物，还是分别念比量所了知的事物，在内观的时候，依靠自证量必定能生起定解。大家都知道它是自定量，这个比较容易懂。

第三个叫做比量，比量也就是推理。如“山上有烟的原因，必定有火”，有火的道理是依靠有烟来推出的，而由烟来推理的时候不需要其他的推理，只要有烟就可以，烟对建立火方面具足三相。也就是说，比量不需要其他的因缘，依靠自身三相齐全的推理就可以自己了知。当然，三相不具足也不是真正的比量，所以比量也属于自决定当中。

因此，前面有些论师认为量的无欺以他力来决定，这种说法是不合理的。因为，前面讲到的两个境证、自证和比量，它们的的确确都是自决定量。这就是自定量的意思。

还有一些是他决定量。他决定量是哪些呢？是初者、心未专注以及具错乱因三者。首先，初者是什么呢？以前没有见过黄牛，你刚开始看见的时候，虽然看是已经看到了，但是因为刚开始见到这个事物的原因，所以依靠自己的能力不能产生“这就是黄牛”的定解。或者从来没有见过珊瑚的人，一见到这个红色的东西，他根本不知道这到底是红珊瑚还是红玛瑙。所以，初见到这种事物的眼识，也依靠其他的因缘而生起定解，这是他决定量。最初的心识，最初的眼识，这是一种他决定量。

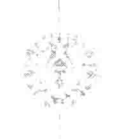
第二者是心未专注。我们的心专注在其他地方，虽然眼睛已经看见了这个事物，但是当时心没有专注的原因，也不能依自己的力量产生定解；或者是众多的人当中，你的心专注在其他人上，这时有一个熟人，虽然已经见了，但是当时认识他的定解并没有引生出来，这也是一种他决定量。

第三者是具有错乱因。自己的眼识见到了一个灰色的东西，但是因为具有一些错乱的遮障因，所以这到底是烟还是雾，没能了知；后来通过比量或者其他的因缘，才了知了这个灰色的东西。因此，这三者叫做他决定量。

前面有些论师认为量的无欺是依靠自己来决定的，这也是不决定的。因为的的确确，在我们世间当中，刚才最初的心、心未专注还有具有错乱因，这几个虽然对境已经现量现前，但是并没有引生真正的定解，必须要依靠其他的量来了知。依靠其他量来了知的话，其他量就叫做能决定量，也叫能决定。而需要依靠他力来决定，这叫做所决定量。这样的所决定量必须要依靠其他的能决定量来了知。那其他的能决定量到底是什么呢？“依起作用、具串习，比量悉皆可决定。”也就是我们刚才前面讲的三者：起作用的、具串习的以及比量。通过这三者，原来你不知道的道理就会明白的。

那到底如何依靠三种他决定量来了知呢？我们下面分别予以阐述。

第一个是起作用。什么是起作用呢？比如有人根本不知道黄牛，那就用它的法相——起作用的“项峰、垂胡”来了知；或者，见到了红色的东西，但不知道这到底是火还是红氆氇，此时见到它正在起燃烧的作用，“哦，它能起燃烧的作用，因此它应该是火，并不是红色的氆氇。”通过它的作用或者它的



法相来引生定解，这是他决定中的第一个。

第二个是依靠串习力。对此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也有一点不同的说法：串习力与众生执著的力量有一定的关系。比如对于女人的身体，具有贪欲者认为她是所贪的对境，这是他经常对贪欲方面串习的一种力量所导致的；而修不净观的人，却把她看作不净物，这是他平时以自己的分别念来修持的原因；有些猛兽，因为她的身体上有肉，所以把她看作食物，有这样的串习。每个众生的串习力不同的原因，即使对同一个对境，各自所产生的作用也会有所不同。但是我们在这里应该知道，任何一个事物通过他的分别念经常串习，逐渐逐渐就会了知“原来这个事物就是这样的”，这叫做串习力。

然后是通过比量。我们前面所讲的那样，就是通过三相齐全的比量进行推断而了知，比如“由火所生之故，灰色的东西不是雾，是烟”，就这样产生了定解。

上面的三种自决定量不需要其他的量来决定。三种他决定量必须要依靠其他的量来决定，也就是依靠自决定量来了知，除了自决定量以外，在这个世界上不可能有第二个能了知它的东西。

因此我们这个世间，量的法相要安立的时候，大家应该知道：一个是自决定量，一个是他决定量，还有非为凡夫分别念的佛的各别自证境界，这也可以属于在量当中。所以，我们一定要了知，萨迦班智达的自宗，是通过这几种方式来决定的。

庚三、遣除于彼之诤：

有谓对境及本体，分析不容他决定。

彼等现量与分别，作用混淆一起已。



我们前面讲所决定量是他决定量，能决定量是自决定量，分了这两种。就此，对方给我们提出这样一个问题：你们所说的所决定量和能决定量，二者的关系到底是什么样的？

首先从对境上进行观察，所决定量和能决定量，或所了知和能了知，或者是他决定量和自决定量，它们的对境如果是一体，那么后者就变成已决识了。因为前面所决定量已经了知完了，能决定量再次了知的话，那能决定量就已经成了已决识，有这个过失。如果这两个对境不是一体，那么虽然能决定量已经了知了，但是所决定量不一定产生定解，因为它们的对境完全不相同的缘故。对方从对境上面给我们提出了这样一个问题。

然后，从本体上也举出了这样一个问题。他们说，这样的决定识，依靠自决定量来决定的识，它对自己的对境是能断除增益呢？还是不能断除增益？从两个方面来问的。刚才我们不是说所决定的量吗，它对自己的对境是断除增益呢？还是不能断除增益？如果说它不断除增益，那么它就不能称为量，因为它对自己的对境连增益都不能断除；如果说对自己的对境断除了增益，那么它就成了自决定，不能称为他决定了。意思就是说，所衡量的他决定量，它对自己的对境到底断除增益没有？如果断除了增益，那它就不是他决定了，应该是自决定，因为它对自己的对境已经断除增益之故；如果没有断除增益，那它就成了非量了，因为它还要依靠其他量来断除增益的缘故。对方提出了这么两个问题。

我们对他们这样回答："彼等现量与分别，作用混淆一起已。"刚才对方通过观察，认为我们所讲的他决定量根本不成立。但实际上，我们并没有这样的过失。为什么呢？因为，从



照了境的相续来讲，或者说从本体的角度来讲，能决定的量和所决定的量是一体。比如说心未专注的量，刚开始的时候没有专注，后来通过比量或者串习力已经了知，而前面的量和后面的量这两者，从心的本体的角度来讲应该是一体的。所以，刚才对境他体的这种过失也是没有的。而从相续前后不同实体的角度来讲，它们又不相同。一个是刚开始的时候没有依自力产生定解，一个是通过串习力或者作用力已经产生定解，所以他们的对境是不相同的。因此对境一体的这种过失也是没有的。这是第一个。

其实，因明前派在很多方面都不懂，他们仅把无分别、未错乱称为量。如果仅此而已，那就不需要观待其他的量。因为在现量当中，只要是无分别，只要是不错乱，它就成为量了，根本不需要断除增益。但是，因明前派没有了知这一点，认为现量要亲自断除增益。他们将无分别现量的作用和分别的比量两个混为一体，没有分清楚。实际上，在现量面前不需要断除增益；在比量识面前，在依靠现量而引起来的比量面前，一定要断除增益。可是，他们没有将这两个分清楚。实际上我们刚才这种决定的量，在现量的时候它不需要断除增益，所以你们刚才提出的第一个过失也是没有的；最后，真正能决定了知对境的时候，在分别念面前或在比量识面前应该要断除增益，所以第二种过失也没有。我们应该这样来回答。这是第二个。

戊四（如何进行破立之理）分二：一、破立之安立；二、依其如何证境之理。

己一、破立之安立：

依靠现量、比量怎么样进行破立，下面就讲这个道理。



显现有实之有境，遣余之前有破立，

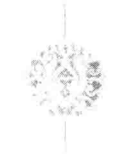
遮破则有遣除立，及不遣除二方式。

我们前面讲遣余的时候也说过，显现和遣余叫建立和遮破的方式。因为对境是自相和总相，有境是无分别念和分别念，它的方式就是显现和遣余。

这里的显现实际上是有实法——自相事物的有境，或者缘取对境的一种方式就叫做显现。在这样的显现面前，实际上是现量见到的，这样的现量见到，人们称之为建立。

但是有没有真正的建立呢？并没有。比如说我见到柱子的时候，我的眼识以显现的方式已经取了柱子的自相，但是在这样的眼识面前有没有真正的建立呢？真正以分别念来建立，那倒没有，但是人们称之为“建立”。真正的破立是在分别念面前安立的，在遣余识面前，破和立都应该存在。比如柱子存在，在分别念面前成立，这叫做建立；柱子不存在，在分别识面前将之安立为遮破。总的来讲，遣余识当中破和立两者都是存在的。

另外，在遮破中也包含遣余的建立，意思是说遣余的建立在遮破中可以安立。为什么这么讲呢？因为遮破有无遮和非遮两种。其实，遣余识面前的所有建立全部是一种非遮。那什么叫做非遮呢？不遣除其他的建立就叫做非遮，而遣除建立叫做无遮。《定解宝灯论》中也讲到，遮破后引出其他的法就叫做非遮，不引出任何其他的法而直接一口否定就叫做无遮。无遮和非遮，应该这样来了解。比如“这个地方没有瓶子”，这属于一种无遮，因为没有瓶子这个语言没有建立任何东西，只是把瓶子的本体否定了，所以叫做无遮。我们说“这个东西不是瓶子”，虽然否定了瓶子，但这个东西已经有了，间接已经建



立了一个法；或者说“瓶子不是常有”，这间接已经说明了瓶子的无常。这类似的例子全部叫做非遮。总之，在遣余识的遮破中既有非遮，也有无遮；非遮中也有遮破，也有建立。这是我们在语言、思维上的一个详细的判断方式。

大家也应该知道，建立和遮破全部是在分别念上面进行的，在实际物质本体上不可能有遮破。比如说“我已经破了常有的声音，建立了无常的声音”，实际上声音就是无常的，这方面没有什么破立。但是所谓的“破”是什么呢？我们世间当中的很多人，本来声音是无常的，但是他们根本不知道，他们的心态完全变成了另一种状态，产生了常有的邪见。于是，我们通过教理对他们的邪知邪见进行纠正，纠正过程中的语言方式就叫做遮破。又比如，实际上瓶子本来就是无常的，所以我们根本不需要建立什么，从事物的本体上来讲不需要建立；瓶子本来不是常有的，也就无法破瓶子的常有。如果瓶子常有的实体真的成立，我们把常有的瓶子扔出去也是可以的，但是瓶子常有的本体跟石女的儿子没有任何差别，那我们怎么破掉它呢？不可能破。所以，破和立只能在语言或分别念上建立。在学习因明的过程中，这一点大家一定要知道。

有些人说我今天破了别人的观点，因为这个人认为因果不存在，所以我就破了他的观点。其实，所谓破的意思是：本来在实际名言中，因果是存在的，可是有些人根本不了解，他的心完全变成一种颠倒的状态，但通过我的智慧，别人这种心态完全纠正过来了，这个过程就叫做遮破。所以事物的本质上没有什么破立，破立是在遣余上进行的，应该这样来理解。

己二（依其如何证境之理）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。



庚一、破他宗：

因明前派中也有一些人认为，现量里面有一个叫做现量证知，这个观点我们在这里进行遮破。

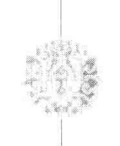
有谓直接与间接，亦是建立与遮破。

这是因明前派夏瓦秋桑等论师的观点，后来格鲁派的个别论师也有这样承认的。他们是怎么说的呢？比如说，在某一个地方我已经看见了青莲花，当时我是用眼睛亲自看见的，我直接看见青莲花的这种眼识就叫做直接证知。所谓直接证知，是指外境的形相自然而然显现在根识面前。然后，刚才外境青莲花的显现，我直接看到了，由于青莲花是蓝色的原因，我对总的蓝色也间接了知了，因明前派的有些论师认为这叫做间接证知。而且他们认为，这也属于一种现量。这一点，是双方观点的最大分歧所在。那么，到底是怎么间接证知的呢？这一点，我们可用下面的方式来了知：我刚才看见的花是蓝色的。为什么呢？因为它是青莲花，现量见故，有这样的一种过程。

又比如，我看见一位穿着红袈裟的出家人，看见出家人的眼识是直接了知。当然，大家都知道这是直接见到的，现量见到了穿红色衣服的出家人，这一点没有什么疑问。但是，红色的总的概念，当时也应该间接了知。因明前派的论师认为，这也是一种现量，所以现量中有直接证知和间接证知两种。

对方还有一个比喻，火不存在的时候，间接烟也不见了。他们认为这是比量上面的间接了知，当然，这是从遮破的角度来讲的。

但是，萨迦班智达却对此进行破斥：你们直接证知的现量我们也包括在现量当中，这不用说了，亲自看见青莲花就是现量证知。而间接总的蓝色的证知应该包括在比量中，这种单独



的现量不合理，间接了知的现量，没有这种说法，这不是法称论师的观点。这也是下面要遮破的一个问题。

刚才我的说法，可能跟讲义有一点不相同。其实，在其他论典中现量、比量各有两种。现量的直接了知，看见蓝色的花；现量的间接证知，是通过看见蓝色的花，间接了知这个花就是蓝色的，这是现量的直接和间接两种。比量的两种，我看见火里面冒烟，通过烟了知火存在，这是比量的直接证知；火已经不存在了，烟逐渐逐渐没有，这是比量中的间接证知，有两种。他们认为比量有间接证知和直接证知两种，现量也有直接和间接证知两种。

当然，这个注释可能不太广的原因，没有这样解释，而将颂词的意义解释为：直接作为建立，间接作为遮破。他这里是这样讲的，我刚才把克珠杰的说法混在一起了。

他这里的意思是，青莲花的青色直接成立，由此总的青色间接成立，这是通过显现外境的行相而直接证知的；再比如，直截了当地遮破火从而间接破除烟，这是通过显现其他外境的行相断除增益而间接证知的。这两种方式也属于建立与遮破。

但是，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

比量成为间接知。若非则成第三量。

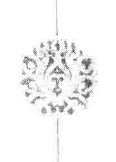
如果是这样，那么大家公认的比量都应该成为间接证知了。为什么呢？因为它具有这种法相的缘故。怎么具有这种法相呢？因为烟不存在是通过火不存在而了知的。其实，这是没有见到因而果也不存在的一种推理，它属于可见不可得因当中。可见不可得因分统一可见不可得因和对立可见不可得因，这是统一可见不可得因中的一个。你们如果这样承认，那么比量也应该成为间接证知了。

“若非”，如果对方说不是这样的，比量观待推理，而我们这个并没有观待推理。刚才一看见火不存在，那烟不存在，这没有什么推理。因为如何如何，所以什么什么，没有这样的三相推理来进行论证。根本没有观待推理的缘故，所以不会变成比量。对方是这样回答的。

萨迦班智达对他们进行破斥：“则成第三量”。如果不是比量，则已经成了第三量。因为现量绝对不是，比量你们也承认不是，现量也不是，比量也不是，那你们所谓的间接证知已经成了第三种量了。但是你要知道，量只有现量和比量两种，境全部在自相和共相中，除此以外，法称论师根本没有安立第三种间接证知的量。可见，你们这种观点已经超出了理自在法称论师的因明范畴，有这个过失。

其实，它根本不是什么现量的间接证知。为什么呢？因为它实际上已经依靠了比量。怎么依靠比量呢？比如我看见蓝色的青莲花，间接也了知总的蓝色，这是通过别法来推知总法的一种推理。又如，我看见某某人的原因，也了知总的人了，与这种说法是一样的，这是以别相来推理总法存在。这种推理应该包括在自性因中。或者“我前面有树存在，因为具有檀香树之故”，这也是依靠别相来推理总相。同样，刚才火不存在的缘故，烟也不存在，这也是一种比量。肯定是比量，因为火和烟之间有因果关系，因（火）不存在的原因，果（烟）也不存在。这也是可见不可得因中的一个因，叫做理由不可得因。

可见不可得因分两种，统一可见不可得和对立可见不可得。我们下面还会讲，统一可见不可得因分理由可见不可得因、自性可见不可得因、果可见不可得因和能遍可见不可得因，总共有四种。



刚才以火推烟的推理，是这四种当中的理由可见不可得因。所以，你们所承认的现量证知的说法完全是不合理的。

庚二、立自宗：

虽然量的总分类包括在破立当中，但是对破立也应该进行分析：

是境是识有境识，由此建立二二四。

遮破反之分为四，破立亦以量证实。

所有的法可以包括在境和识当中，显宗也好，密宗也好，世间的任何一种学问都可以这样承认。境和有境当中，所有的万法都可以包括，这里面不包括的法应该说是没有的。

而量呢，要么是破，要么是立。首先我们说建立，建立分别包括“是”的两种和“有”的两种。是对境和是心识，有对境和有心识，这四种量将所有的建立都包括无余。比如说这是红色的对境，我执著红色对境的眼识是红色的眼识，这是“是境”和“是识”；这里有白色的金刚萨埵，这是存在的，我执著金刚萨埵的眼识也是存在的，这是“有境”和“有识”。所有的建立要么是“是”，要么是“有”，由这两者可以囊括无余。这一点，去年我们在学习《中观庄严论》的时候，已经学习过了。“有”和“是”可以分别从对境和有境来讲，有也分两个，是也分两个，总共四种。

从它的反方面遮破来讲，与之恰恰相反。所有的遮破可以包括在非的遮破和无的遮破当中，也就是“不是”和“没有”，这两个里面可以包括。继续分下去，对境也有不是和没有，心识也有不是和没有，各分两种，总共四种。

总之，所有量可以包括在破和立当中，而破和立每一个都



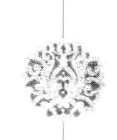
有四种分类。

那这样的破立是谁来决定的呢？全部是现量和比量来决定的，这非常关键。如果我们不懂现量和比量，柱子是无常的也很难说，柱子是常有也很难破。所以，无论是建立自己的观点还是遮破对方的观点，全部是依靠量来决定的。为什么我们现在要学《量理宝藏论》呢？所谓量学，它的位置很重要。原因就是，如果我们不知道量，那么事物的真相绝对不会了知。所以说，这里的量有两种：现量和比量。

那么，到底怎样破立呢？凭借现量和建立无遮的比量（这两种量）可以加以遮破。现量也可以进行遮破，比如说无我——人我不存在或柱子不存在，这些都是通过一种现量来知道的。有人可能问：如果是现量见到，那对境要有自相，没有自相怎么会通过现量来了知呢？我们下面还会讲的，这是现量的作用，比如说柱子没有生命，这是现见柱子以后，通过串习力知道的。因为，我们的串习当中从来都没有有生命的柱子，这样就可以了解。或者是人我不存在，人我不存在实际上是通过瑜伽现量了知的，并不是以根现量和意识现量来了知的，因为这并非它们的对境。当然，人我不存在也可以用推理来成立。比如“在五蕴聚合当中，所谓的我不存在，就像没有瓶子的地方一样”，这是我们的意识来推断的，并非现量了知。但是在瑜伽现量面前，也就是说通过瑜伽现量的智慧来进行观照的时候，五蕴聚合以外的我，根本没有看见，从来没有照见过，因此安立为无我。

现量和无遮的比量可以遮破，这非常关键。反之，通过现量引出来的定解和建立非遮的比量也可以进行建立。

当然，如果辩论者是非常有智慧的人，看见这个法以后就



会知道这个事物是存在还是不存在。比如说某个地方瓶子已经没有了，有智慧的人一看到以后就会知道“哦，这里没有瓶子”，马上就会产生定解。但是，如果这个辩论者比较愚笨，他即使看见这里没有瓶子，也不一定能决定，他必须要通过可见不可得因来产生定解。又比如，有一定智慧的人，他知道柱子或河流昨天、前天的变化，通过它们相续不断地变化就能了知它们的无常；但是，比较愚笨的人或者在有错乱因的眼识面前，柱子的无常必须要通过所作来进行建立。这就是量的作用。

大家学习因明的时候，有时候会觉得因明的道理比较难懂；但我始终觉得，有智慧的人通过自己的智慧来进行观察，因明也不是特别难懂，毕竟它是一种分别念的境界，并不像中观一样。应该说中观是比较难的，因为它已经超出了我们心识的范围，所以中观应该以佛和菩萨的智慧来进行决定。我们每次以中观推理进行论证的时候，只不过是以一种比量的方式在总相上进行探索而已，其真正的自相根本无法了知；而因明则不然，只要把两者之间的辩论方式搞懂，它就再没有什么其他更深的内容，因此不是特别难懂。

庚三、除诤论：

所谓间接之证知，意趣作用或比量。

刚才我们遮破了因明前派的观点，对方不承认，向我们提出回辩：如果现量的间接证知根本不存在，那就不合理。因为法称论师的有关因明论典已经说了，依靠间接的方式来了知意义。如果是以间接的方式来了知，那说明这肯定是现量中的一种间接证知。对方这样认为的。

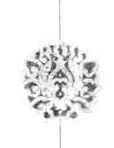


我们下面对他们进行回答：所谓间接证知并不是指现量有一个间接证知，不是这个意思。他的意趣是指现量的作用，或者叫做是骤然比量。这两者，只不过对方没有分清楚而已。

我们刚才也讲了，什么是现量的作用呢？《释量论》第四品的颂词当中也讲到了：石头没有心，无情法的石头没有心，这通过现量能了知。通过现量怎么了知呢？我们知道石头是一种无情法，它不存在心的道理，是通过现量的作用力来了知的；但这不属于现量，它可以属于在现量的作用当中。这一点，以前我们学《中观庄严论》的时候也讲过。

或者，这种法以骤然比量来了知。那什么叫骤然比量呢？根本不需要什么推断，通过串习力马上在心里面产生一种想法，比如人渴的时候马上要喝水，这个时候根本不需要进行推理：我口渴，我要喝水，因为喝水能遣除干渴。经过长时间串习以后，只要口渴，马上就会用水来解渴，这时根本不需要一个推理。但是，归根结底它还是属于比量。因为我们相续当中，还是有一种依靠正理来推断其立宗的一种因，不过依靠串习力马上能引发出来而已。比如无常观学了很长时间的人，他看见柱子的时候，马上就会想“柱子是无常的东西”，根本没有用所作的因来证成，实际上这是一种骤然比量。我们那天不是也讲了吗，我在路上看见冒烟，立刻就想：“哦，这里有火。”此时，并没有用什么推理，马上就知道了。这个时候你用没用“这里肯定有火，因为我现在看见冒烟之故”呢？根本没有用这样的推理。但是，这种推理的结果于极短的时间内，就在我们的分别念面前出现，这就叫做骤然比量。

因此，你们因明前派所承认的间接证知，要么包括在现量的作用当中，要么属于在骤然比量当中；除此之外，你们所谓



的那种间接证知的现量，根本是不存在的。而且，这也不是法称论师的究竟密意。如果是他老人家的究竟密意，那《释量论》等有关论典就应该宣说，但并没有宣说。

不过，在名词上你们也可以说现量间接证知，这样说一下问题也不是很大。但是如果你们真的承认它属于现量，那就有很大的麻烦。为什么呢？比如说刚才总的蓝色，其实它是一种总相。如果你们说以青莲花的蓝色来推断，那这完全是一种比量。如果青莲花的蓝色以外有一个总的蓝色现量被看见，那现量就成了分别识了。而分别识有境的现量，自古以来在因明的教典中都根本找不到。所以，你们这种说法完全是不合理的。

《量论宝藏论》第八品——观法相解释完了。

《量理宝藏论》第八观法相释终



第九品　观现量

Chapter 54

《量理宝藏论》当中，今天开始讲第九观现量品。前面我们把量的名相和法相都已经确定了，现在讲量的事相。

丙二（抉择各自事相之义）分二：一、现量；二、比量。

丁一（现量）分三：一、真现量；二、似现量；三、现量之果。

戊一（真现量）分三：一、法相；二、名相之分类；三、事相各自之义。

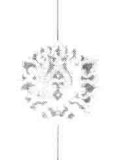
己一（法相）分二：一、破他宗；二、宣说自宗合理性。

庚一、破他宗：

谓领受断增益错。

藏地因明前派的有些论师认为：现量和现量之量完全是分开的，现量的法相是无分别、无错乱的识，现量之量的法相是对前所未证（以前没有证悟过）的对境通过断除增益的方式来了达。

现量和现量之量完全分开，比如说根现量，根现量和根现量之量也分开；然后自证现量，自证现量和自证现量之量也分



开。他们是这样认为的，但是这种说法不合理。颂词当中说，你们对前所未知的意义通过断除增益的方式来了解，这是不合理的。

怎么不合理呢？第一个原因，法称论师和陈那论师在因明七论为主的相关论典中从来没有宣说过现量和现量之量分开的道理。也就是说，如果你们这种说法真的合理，那应该在因明的古典中有说明，但是这一点绝对没有说过。虽然我们并不知道到底说过没有，但是萨迦班智达精通所有印藏因明的论典，他说没有说过，这在《自释》里面讲得很清楚，所以这应该可以肯定。由于理自在没有说过的原因，所以这是不合理的。这是一个原因。

第二个原因，因为你们已经承认现量既是无分别，也是不错乱，既然它是不错乱，那么它绝对不可能涉及以前已经证悟、了解过的对境。因为，以前已经了解过的对境还要了知的话，那么这就是一种错乱之识。为什么是错乱之识呢？因为所有的分别念，它既可以了解过去的识，又可以了知现在的识，还可以了知未来的识。分别念对三世都可以分别，未来的我是什么样，过去的瓶子如何如何，是这样的。如果是不错乱识，那么一定是在识面前当下了知。所以，既然它是不错乱，那么就不可能涉及前所未证者。结果，虽然你们说前所未证，但是前所未证的词并没有力量，并没有确定性。无确定性的意思是说，虽然你们在法相当中加了一个前所未证，并且前所未证的意义通过断除增益的方式来了知，但这种说法是不合理的，因为前所未证对现量来说绝对不合理。如果了知前所未证，它就成了一种分别念，是分别念就非现量，所以这不合理。

再加上，断除增益对现量来说也不容有。为什么呢？断除

增益唯一在分别念上才可以安立。如果是现量，那完全是无分别。无分别的话，它面前的对境只不过现前而已，绝对不可能断除任何增益。所以，因明前派的观点的确不合理。

庚二、宣说自宗合理性：

现量不误离分别，分别名言义执著。

意思就是说，萨迦班智达安立的因明自宗，现量具足两种法相，第一个是远离一切分别念，第二个是绝不错乱。不管是行相也好，时间也好，一切都不错乱，这就是我们现量的法相。昨天个别道友也说，到底萨迦班智达对现量是怎么承认的？今天在这里已经回答得很清楚，真实的现量无分别且无错乱，这就是现量的法相。

刚才安立现量法相的时候，说了“离分别”。那么，分别到底指的是什么呢？这在《俱舍论》以及大乘论典中有宣说。《弥勒五论》也讲了，心和心所叫分别，它是三界轮回的因；本论中讲，名言共相和义共相混为一体也叫做分别；《俱舍论》中，详细观察对境的一种意识也叫做分别念；等等，有好几种。但是，这里的分别念并不是心和心所。如果心和心所叫做分别念，那么眼识、耳识等细微的识也会包括在分别念当中了，因为它们都属于心王，所以这是不合理的。其实颂词讲的所远离的分别，就是指义共相和名言共相合为一体而执著的识。我们说现量“无分别”，分别就是名言共相与义共相混合一起而执著，这种执著才叫分别。

关于这个问题，在《自释》和其他有关讲义中也有一些辩论。有些论师认为：如果是你们所说的那样，那么分别就没有遍于未熟知名称者相续的分别念。未熟知名称者，比如刚刚生



下来的小孩，或者以前从来不知道名言共相和义共相混为一体的，思想还没有成熟的，他们根本不知道这样的名称。为了包括这些，必须说成：名言共相和义共相可混合一起而执著。因为要包括这些，所以应该安立为可混合为一体的执著。要加上一个“可”字，这个“可”字就是将来可以。因为有些小孩，他现在看见外面瓶子的时候，他不知道它的名字叫做瓶子；也不知道，瓶子是名言共相和义共相混为一体而安立的名称，但将来他可以知道。所以，为了包括他们的执著而加上一个可字。

但是，这种说法我们自宗不承认。因为，如果加上一个可字，对成年人来讲，这种名称已经熟悉了，在他的相续当中名言共相和义共相已经混为一体了；那这样，这种法相就不遍于已混为一体的。“已”是已经的“已”，已经的意思。在我们相续当中，一说瓶子的时候，“哦，瓶子就是自相共相混为一体的名称。”没有学过因明之前不太清楚，但学过因明以后大家都知道。所以，你说“可”的话，这种“可”混为一体的执著就不能遍于“已”混为一体的执著，可见这是不合理的。

如果对方说：这个不要紧。法相并不是安立在每一个事物的本体上，应该安立在事物的种类上。比如知言解义是人的法相，有些虽然不能说话，如哑巴、婴儿，但是他们的种类有这个法相，所以我们可以这样安立。

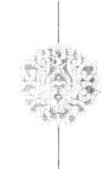
我们对此回答：同样的道理，不用加“可”，分别就是名言共相与义共相混为一体的执著，这样安立就可以了。所以你们的“可”也不要加，我们的“已”也不加了。我们暂时也算有个共识，只要一个执著就可以了，你的可和我的已都取消。这就像两个人谈生意一样，一个人要七十块钱，另一个人说五

十块钱，后来卖主说：算了！你加十块钱，我减十块钱，六十块吧！就像他们买卖东西一样，你不要加上可，我也不要加上已。既然法相在种类上安立，那么可和已都不要。

在这里，凡是义共相与名言共相两者混为一体的所有分别执著就是现量所远离的分别，需要远离的分别应该是这样安立的。

刚才讲到，现量是无错乱、无分别，有两种特征。那么什么叫做无错乱呢？无错乱就是远离了错乱的因，而错乱的因有内外两种。内错乱的因，如我们有胆病，就看见海螺是黄色；或者说眼睛有眼翳，就看见虚空中有毛发；还有，看见外境有两个月亮，这也是根的内错乱因，这些错乱的因都要远离。然后是外境错乱的因，就像我们在坐车的时候，旁边的绿树、房屋往后跑，这是外错乱的因。远离这些错乱因而生起的识，才是无错乱。无错乱就是没有这些错乱的因，也是真正能看见的意思。

当然，错乱因有广义和狭义两种。如果从广义上的错乱因来讲，所有的心和心所，凡夫人相续当中的识没有一个不错乱。凡是心和心所，全部都有无明烦恼错乱因的染污。从这个角度来讲，无分别的识也必定有错误。但是，这里面所远离的错乱并不是无明烦恼。如果要说无明烦恼，那我的眼识、耳识、鼻识全部都有无明烦恼的习气，或者有它的染污。所以说，我们这里所立的错乱因，就是世间共称的暂时错乱和永久错乱中的暂时错乱。一般处于凡夫位的时候，每时每刻都有的错乱叫做无明，也叫永久错乱。如果是得了眼病，或者眼根、鼻根、耳根偶尔出现一些错乱，这叫做暂时错乱。因此，在这里所立的错乱是暂时的错乱因。



当然，如果没有错乱因，也实际上间接证明了这个无分别是正确的。但是，为什么他这里既要用无分别，又要用无错乱呢？这也是有原因的。因为有些外道认为，虽然不是错乱的，但是有分别的现量存在，也就是有一种现量也具足分别，他们有这种邪见。但是，如果有分别的现量存在，那么现量已经变成比量了，有这个过失。为了断除这种分别念，在这里就用了两种特征加以限定。萨迦班智达用无错乱、无分别两个侧面来成立法相的原因，就是为了驳斥外道的有些观点。他们认为现量当中也有分别，这是一个。还有，有些人认为通过照了境，对境也能无误得到。依靠照了境而得到的话，实际上这是通过比量而得到的，并不是依靠现量。为了祛除这两种分别念，在这里面也安立了无分别的法相。

这讲的是现量的法相，下面讲分类。

己二、名相之分类：

不错乱彼有四种，由从对境及所依，
补特伽罗现量分。四种现量经部许，
有部三类唯识二。

从不错乱的角度来分（这是从大的角度来对现量进行分类），有四种分类：根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量。我们下面对每一种现量都会详细分析，所以这里不广说。总的来讲，现量全部包括在这四种现量中。

对这四种现量，可以分别依靠对境、所依、补特伽罗三个不同的侧面进行分析。

首先，我们依靠对境来分。能照见他法的有根现量和意识现量，对境的所缘境它们能完全明白；照见自法即自己本体的

是自证现量，它对自己的心识能明白；照见无自他二法的是瑜伽现量。从对境的角度来分可以这样安立。

从所依的角度来分，有依靠根而安立的两种境证现量——意现量和根现量，有依靠他根而安立的自证现量（洛沃堪钦的解释里面说依他起），有依靠等持、禅定而安立的瑜伽现量。

从补特伽罗的角度来分，也就是说从相续的角度来分，有凡夫的现量和圣者的现量。凡夫的现量是前面的三种现量，圣者的现量是瑜伽现量。瑜伽现量也有有学道的现量和无学道的现量。有学道从阿罗汉等到十地，无学道是佛地。从补特伽罗的角度来分，可以分这么多。

从宗派的角度来分。首先是经部宗，因为他们承认外境，同时也承认自证，这样一来，上面所讲的意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量，这四种现量，按经部的观点来讲都承许。

而有部的观点，他们不承认自证，只承认瑜伽现量、根现量和意现量。因为他们认为，了知一切万法在两个刹那可以圆满，所以，自证在他们的观点中是不承认的。关于意现量，《俱舍论》颂词和《俱舍论自释》当中并没有特别明显地说明；但是全知果仁巴和有些论师在解释的过程中说：实际上，间接来说明的话，有部宗也会承认意现量。为什么承认意现量呢？既然他们承认了根识，又承认了第六意识，我们下面讲意现量的时候也会讲的，根识无间灭而产生意根，所以说间接也会承认的。当然，瑜伽现量凡是佛教徒都会承认，没有一个不承认。因此，五根识现量、意识现量、瑜伽现量，这三种现量，按照有部的观点来说他们承认。

唯识宗的观点只承认两个，一个是自证现量，还有一个是瑜伽现量。他们怎么不承认根现量和意现量呢？根现量和意现



量，一般来讲唯识宗建立最究竟的观点的时候，他们都不承认，但暂时也应该可以承认。比如说，陈那论师的《观所缘缘论》中已经讲了四种现量。因为陈那论师也算是随理唯识宗的论师，所以说对他们的观点来讲暂时可以承认。无著菩萨在有关论典中已经说明了色蕴，承认色蕴的话，色根肯定会承认。这样一来，在唯识宗安立暂时观点的时候也是成立的。但是唯识宗的究竟观点，一切万法是心的妙用、心的安立，在这个观点上，能取所取两者就像《大圆满心性休息大车疏》里面引用《观音禁行经》来讲二取在一个心的相续上安立一样。所以在究竟的观点上，根识和意识包括在自证中，因为外境没有一个真实的东西。外境没有真实的东西的话，那么色声香味的对境根本找不到。所以说按照唯识宗的观点，他们最后承认两种现量，自证现量和瑜伽现量，应该这样来理解。这是现量的分类。

己三（事相各自之义）分四：一、根现量；二、意现量；三、自证现量；四、瑜伽现量。

庚一（根现量）分三：一、法相；二、建立彼；三、决定共相。

辛一、法相：

分开而立法相误，是故根识不错乱。

跟刚才前面说的一样，因明前派又把根现量和根现量之量分开安立。根现量是依靠根的无分别、无错乱的一种识，根现量之量就像前面安立的一样，也是对前所未知的根的对境依靠根识来断除增益，这样来分开的。但这样分开是不合理的。怎么不合理呢？我们前面破的时候已经讲了，现量和现量之量各

自分别开来的道理，一方面阿阇黎在论典中没有说；其他方面，这样分开的话，尤其现量具有增益性是绝对不可能的事情。所以说这样分开是不合理的，是错误的。

而我们自己的宗派是什么呢？他这里说“根识不错乱”，也就是说依靠根而产生的无分别、不错乱的识就叫做根现量的法相。因为根有五种，所以根现量也分了五种。那么五种根现量各自的法相分别是什么呢？我们以眼根现量的法相为例，依靠眼根而产生的无分别、无错乱的识就是眼根现量的法相。其他可依此类推，自宗可以这样安立。

辛二（建立彼）分二：一、建立由根所生；二、建立离分别不错乱。

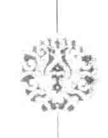
壬一、建立由根所生：

根即取境之能力，随存随灭决定成。

什么叫做根呢？所谓根，实际上是缘取对境的一种特殊能力。这样的根怎么成立呢？随着根的存在，取外境的识也会存在；随着根的不存在，取外境的识也不存在。就像火存在，烟也存在；火不存在，烟也不存在，烟一定会有火的因。刚才我是从因方面来推的，从果方面也可以推：有眼识存在，说明眼根肯定存在；有鼻识存在，说明鼻根肯定存在。眼识不存在的原因，眼根不存在；鼻识不存在的原因，鼻根不存在。由根识随存随灭的推理完全可以了知这样的根存在。

我们刚才已经讲了，根是根识缘取对境的一种特殊能力。那这个能力到底是无情法还是心识？这个问题，我们以前讲《俱舍论》第一品的时候，都已经讲过了。

我前一段时间看了《俱舍论讲记》，当时也不知不觉，每



天好像完成任务一样地讲了。但现在她们整理出来以后，可能还是有一定的价值。汉地真正研究《俱舍论》的多不多也不好说。如果有，可能里面有一些可看的内容。因为我也参考了藏传佛教和汉传佛教的相关论典，以前也在一些具德的上师面前听过。里面对各种宗派的观点还是有一点分析。你们自己也是，如果以后真的要讲《俱舍论》，有了这些资料可能还是很方便。因为我们学习什么样的论典，还是需要一些资料。如果没有资料，那干脆不研究，到山洞里面修行去。

不过，到山洞里面去修行，恐怕也不那么简单。有一次，慈诚罗珠堪布到了拉萨，看见有些山洞里面修行的人，修得还是很不错，在山洞里面闭关，看起来也特别舒服。但有些，山洞里面也是用绸缎来装饰，还用录音机放各种流行歌，声音特别大，听起来很别扭、不太舒服，也有这样的情况。不管怎么样，如果真的到山洞或者寂静的地方去闭关专修，我看《俱舍论》、《因明》之类的法本都不需要。如果你真的想对佛法做一点贡献，让自他都断除一些增益，对佛法和世间法的很多知识想了解，那么只要通达《俱舍论》和《因明》这样大的论典，好多小的论典就会很容易。

今年，我们学院中的藏族尼众法师着重讲《俱舍论》、《因明》和《现观庄严论》。以前尼众们觉得，《大圆满前行》、《入菩萨行论》里面有好多不懂的地方，但现在学了《俱舍论》、《因明》和《现观庄严论》，觉得这没有什么不懂的。《前行》好简单，《入行论》好简单啊！有这种感觉。当智慧越来越开显的时候，好多知识就会很容易了解。所以我想，了解《俱舍论》和《因明》非常有必要。

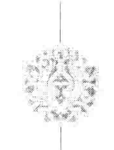
话说回来，关于根，以前讲《俱舍论》的时候都已经讲

过，有些论典认为根是无情法，有些认为是有情法。但是，能力和法两者应该是一体并不是他体。这一点，我最近翻译的《释量论大疏》中有明确说明。比如说，种子和种子的能力是一体还是他体？应该是一体。如果是他体，那么种子就不是能力，能力就不是种子，有很多过失。所以，能力和法两者应该是一体。

那么，根到底是有情法还是无情法？按照经部的观点，应该承认无情法，《量理宝藏论自释》也这样安立，所以经部无情法的观点是对的。而按有部观点，眼根就像胡麻花一样，有颜色，也有形状；鼻根像平行的两根铜针；舌根像半月形般的色法等，这在《俱舍论》里面讲得比较多。实际上，有部宗根具显形色的道理在这里不成立。应该这样来说，按照经部的观点，由刚才随存随灭的推理了知，能照见对境的一种无情法肯定存在，是这样安立的。

按照唯识宗的观点，根安立在心识上面。随理唯识宗的陈那论师和法称论师，他们认为这是一种识。比如说我们眼睛看见外面色法的时候，我的前一个眼识上面有能照见色法的不共能力，就是识，有这么一个识。这个识跟耳根不相同，耳根只能取声音不能取色法。所以它有自己不共的一种能力或者力量，这叫做根，可以这样讲。如果按照随教唯识，像无著菩萨、世亲论师，好像慧源论师也这样承认。他们的观点，根就是在阿赖耶识上面存在的一种不共的取境的习气。刚才随理唯识是在眼识上面安立的。按照随教唯识，在我们的阿赖耶识上面，本体是一种心识，但是这种心识能直接了知对境的不共色法，这样的一种识就叫做眼根，根安立为识。

颂词中“根即取境之能力”，根是取境的一种能力。这种



能力安立在识方面也可以，安立在无情法方面也可以。不过《自释》里面明确地说了，这里按照经部观点宣说，安立在无情上面。因明暂时也可以这样成立。那么，随存随灭的比量是怎么成立的呢？这个很容易成立。比如说，所缘缘红色的柱子前面已经存在了，我要想看它的作意也存在，但是一旦我的眼根受到损伤，那眼识根本不能产生，这说明能照见所缘缘色法的一种不共东西，在我的相续中必定存在。由这种推理就可以了解，我的眼根是存在的。如果是眼根受到损害的人，就不能照见色法，而眼根没有受到损害的，眼睛很正常的人，他能照见对方。所以说我们应该了解，根是存在的。

所谓根，有些认为眼根就是眼珠，耳根就是外面这一块皮（指耳朵），这种说法是不合理的。如果这样，猪八戒的耳根大一点，那应该听到的声音很大；我们道友的耳根小一点，应该听到的声音很小，可能有这个过失。《俱舍论》里面也专门有说明。

这里，大家应该知道，根应该这样来了解，反正它是一种能力，不管是心识的能力，还是无情法的能力，它是一种能力。只不过站在不同观点的时候，要建立自宗的特色，应该这样来安立。

下面，建立无分别和不错乱。那么，为什么是无分别，为什么是不错乱呢？

壬二、建立离分别不错乱：

明现成立无分别，取自相故不错乱。

首先，它是明现而成立的，所以是无分别。如果是分别，就不可能是明现，因为它是时间、地点、行相全部混为一体而

去缘取的。不过我自己倒是认为，这是明现而分别的。虽然我们的分别念都是一种错乱，但这种错乱并不是说，分别念一点明现都没有，不是这个意思。《现观庄严论》里面讲加行道的时候，也讲了分别念的明现分。但是真正无分别和分别相比较起来的时候，无分别念它能明现照见行相或对境，时间也是同时的，因此叫做无分别。因为明现的缘故，成立无分别念。

它为什么叫不错乱呢？因为自相是一它就照见一，自相是多它就照见多；它不可能一成为多，多成为一，这种情况永远也是没有的。而分别念并不是这样的，它将前后时间的不同事物执为一体，如昨天的一条河与今天的一条河，或者昨天的这个人和今天的这个人，它将不同的行相从相续上安立为一体，所以它决定有错乱的成分。因此，根现量绝对是无分别、无错乱，原因是这样的。

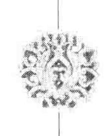
下面讲为什么叫根现量。

辛三、决定名共相：

根即不共之因故，称谓根识如鼓声。

有些人认为，根识是依靠根、境、作意这几种因缘和合而产生的，但为什么单单称为根识呢？比如眼识的因缘包括：所缘缘的对境色法、增上缘的眼根、等无间缘的心识或者说作意，这些都是存在的。

我们以前也讲过，所谓作意是指心识往外动摇。所有眼识产生前，不一定都有“我要想看，我要想看”的想法。虽然一般情况下，作意是指“我要想看”这样的分别念，但在这里，按照有些论典的观点来解释的时候，凡是心往外境动摇的部分就叫做作意。



这样，等无间缘的作意、所缘缘的对境和增上缘的眼根，这三个因缘具足以后就产生了眼识。那它为什么不叫境识，为什么不叫心识或意识，而只叫做眼识呢？或者从总的角度来讲，它为什么偏偏要称为根识呢？

这是有原因的。有什么原因呢？有不共的因。根对根识来讲是一种不共的因。如果我们说是境识，那就不合理。因为境方面，瑜伽现量的对境也有，自证现量也以自己的心识作为对境，那这样，瑜伽现量和自证现量全部都已经成了根识了，这有过遍的过失。如果说心识或者意识，那也不合理，因为所有凡夫相续中的分别识都可以叫意识；而心识的范围更广，一切心心所都可以包括。所以，以上的名字都不合理。

而我们这里的根识，是指依靠特别的根而产生的识。比如说看见色法，这是依靠眼根而产生的；听见声音，这是依靠耳根而听见的。按照《俱舍论》的观点来讲，这些都要依靠色法的根；而且，这些色法的根是产生根识的不共因。因此，依靠根而产生的识叫做根识。其实，这就像"鼓声"一样，敲鼓的时候也有棍棒，也有我们的意识，还有我们的手，要具足很多的因；但是由于声音的不共因是鼓，所以我们只能叫鼓声。如果我们叫手声，或者叫其他的棍棒声，这样并不能表示鼓的声音。所以根识就像"鼓声"一样，虽然它各种因缘具足，但是根在里面是不共的因，因此叫做根识。安立根识名字的原因，就是这样的。

Chapter 55

《量理宝藏论》第九品讲现量，现量当中前面根现量已经讲了，下面还要讲意现量、自证现量和瑜伽现量，今天讲意现量。比较而言，意现量稍微难懂一点，要认识它的本体还是有一定的困难。我们以前学习《释量论大疏》的时候，也觉得意现量很难抉择，有些道理很难通达。所以，道友们应该在这方面好好观察、思维一下。

庚二（意现量）分三：一、认识本体；二、抉择自性；三、遣彼诤论。

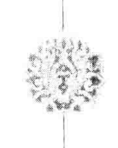
辛一、认识本体：

对境根识此二者，无间所生即是意，
依之而不错乱识，乃意现量之法相。

这里是讲认识意现量，或者说认识意现量的法相。意现量到底是什么样呢？意现量是依靠对境和根识二者无间产生的一种意识[①]；也就是说，根识灭的时候无间产生一种不错乱的识，就叫做意现量，这也是意现量的法相。

关于颂词，从表面上看来，好像一个是对境，还有一个是根识，对境和根识两者所产生的是意识，依靠意识而产生的不错乱识才叫做意现量。好像中间有一个意识，其实并不是这样

① 意现量是意识的无分别部分。



的。我们下面讲意现量的来源，也就是讲因的时候，就会明白的。

意思就是说，依靠对境、根识而产生的不错乱的识就叫做意现量。意现量再分的话，比较多，比如说取色法的意现量、取声音的意现量、取香的意现量、取味、触的意现量，这些都是存在的。

每一个无分别识都可以有根现量和意现量的侧面，这两者是存在的。那么，根现量和意现量之间的差别是什么呢？我们前面也讲了，对境、作意、根，这三个因缘具足之后就产生根识。比如说我的眼识要产生，红色的柱子、我想看红色柱子的作意、还有我自己的眼根，这三者具足以后，认识红色柱子的眼识就产生。那么意现量呢？刚才的根识灭尽以后，所产生的一种意识就叫做意现量。其实，意现量也是依靠对境而产生的。什么样的对境呢？就是刚才前面根现量的对境，也就是红色的柱子，这个柱子必须要。如果这个所缘缘没有，那意现量也不可能产生，所以所缘缘应该有。它的所缘缘跟根识的所缘缘是一样的，只不过有前后一刹那的差别。但是，它的等无间缘和增上缘全部是根识。

关于根现量和意现量之间的差别，以前也有个表，据说是全知麦彭仁波切传下来的。关于二者在产生的时间上面的一些差别，我们可以画一个表：上面是刹那，一刹那、二刹那、三刹那，一直到十二或十三刹那，上面可以这样画；旁边是对境、作意、根，然后是根现量和意现量。一刹那的时候，根识现量和意识现量都没有产生，但是根也具足、作意也具足、对境也具足，这三者都具足。第二刹那的时候，有刚才对境、作意、根的二刹那，也有根识的一刹那。第三刹那的时候（如果

从第一刹那的对境开始算，就是三刹那；如果从第二刹的根识开始算，就是二刹那），也就是说第三刹那的空当当中，可以产生意识现量。这之后，它们都可以连续不断地产生。

最后灭尽的时候，有些说根现量和意识现量同时灭；但实际上，这也有一定的差别。如果是对境灭的情况下，那么这两个就是同时灭的；如果是对境没有灭的情况下，那会先灭根识，然后再灭意识现量，所以不能一概而论。它是对境灭而灭呢，还是根识灭而灭？如果根识灭而灭，那么根识现量再也不能进行，而意现量还可以有一刹那，有这么一个差别。如果我们画个表的话，用起来就会比较方便。以前有一张表，在我们学《释量论》的时候，当时辅导也用过。

根现量、意现量产生、灭尽次第对照表一

内容	刹那													
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

根现量、意现量产生、灭尽次第对照表二

内容	刹那													
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	



其实，它们之间除了时间上的差别之外，对境方面也有这样的差别：根现量是依靠根而产生的，而意现量是依靠根识而产生的，是这么一个关系。根现量是依靠它自己的对境并以自己前时的根识作为近取因，一刹那一刹那不断产生。而意现量，刹那刹那都是从根识当中产生的，并不是从自己的意现量当中产生。这个问题，我们以前每天都在辩论场所里面辩来辩去，确实是比较难懂的一个问题。表面上看来，好像第二刹那以后，意识现量又产生意识现量，把它作为自己的近取因也可以；但是在教典当中，并没有这种说法。

一般来讲，不管是在《俱舍论》中，还是在《因明》中，意现量都是比较难懂的一个问题。我们以前讲《俱舍论》的时候，对意根是第六意识灭尽所产生的识也进行过一些分析。大家在短暂的时间当中抉择，也不一定马上能得出结果。但是总的来讲，什么叫做意现量？这必须清楚。首先意现量的本体要认识，认识之后才能分析它的作用、分类。实际上我刚才讲了，我眼识看见这个红色柱子就叫做根现量；第二刹那的时候我的意识也完全能照见它的本体，这叫做取色意现量。还有取声、取味、取香等意现量，缘取不同的对境就有不同的意现量。

有些人认为，意现量是与根现量完全脱离的一种意识的现量，就像我们意的对境，在《俱舍论》当中意识的对境是法，这样一个心识就叫做意现量。这种想法是不对的，其实意现量在每一个根识的后面都可以产生。如果它不是意现量，也即根现量是根本没有意识的这种现量，那么对境就完全是依靠眼识来了知的，而不牵涉意识，有这种过失。

在这个问题上，大家应该再三翻一些资料，因为我觉得，

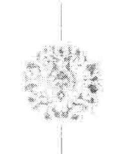
研究或判断任何一个经论都需要充分的时间。自己心里面没有考虑，光是看一看或者颂词上当场发挥，我也想不起来。在二十年前，当时是 1987 年的冬天，在那个时候我们对意现量也研究了很长时间，也说过很多，但现在全都忘了。当时几个人在一起，针对这个问题一天一天地反复进行辩论。但是现在已经过了十几二十年了，只有一点点印象，这种印象也是模模糊糊的。只不过是“哦，这个地方有个辩论的问题，这个地方有点难懂。”除此之外，有些关键的道理现在的的确确忘了。不要说下一辈子，这一辈子的事情也回忆不起来。回忆今世尚且不能，更何况说回忆前世呢！有时候我们学的很多知识很容易忘，但是只要有时间，稍微翻一下资料、看一看，再稍微思考一下，很多可能会恢复的。大概这样，我们今天就简单地说吧！

辛二（抉择自性）分二：一、生之方式；二、作为量之合理性。

壬一、生之方式：

意现量虽有多种，犹如根识一自证。

这个地方有一些提问，有些论师认为：你们承许五种根识灭尽之后产生五种意现量，那这五种意现量是不是同时产生的？如果是同时产生，一个人就具有五种意识了。一个补特伽罗有五种心的话，那是不是变成五种众生了？有这个过失。如果说灭尽之后不能同时产生，但你们刚才却说根现量灭完了就产生意现量；那这样，它们之间的因果关系是不是有错乱的现象呢？比如说眼识灭完了，耳识灭完了……每一个识都灭完了以后，只产生一个意现量，也就是说虽然其他四种根识已经灭



了，但是意识并没有产生；那么因和果之间会不会有因具足但没有果的错误呢？对方给我们提出了这么两个问题。

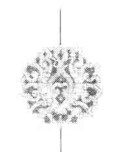
我们如此进行回答：意现量虽然有多种，但是这就像根识跟自证的关系一样，因此不会有过失，并没有同时或者非同时的两种过失。怎么没有过失呢？因为意现量在外观的过程中对着五种不同对境，观待五种不同对境，同一个时间产生不同的五种意现量；但是根本不会变成具有五种心识的补特伽罗。为什么呢？我们以前学中观的时候也讲过，在无分别念的情况下多种行相是可以有的，但在分别念的情况下一个人的相续不能有两种以上，这是不允许的。如果有，那就与佛经所讲的一个众生只有一个相续的教证相违，所以这不允许。但是，根现量在一个人的相续中可以产生五种，加自证现量，可以产生六种。

那五种意现量是怎么产生的呢？在蒋阳洛德旺波尊者的讲义中有一个比喻，据说这也是麦彭仁波切的教言。将一个水晶球放在具有五个窗户的房子里面，五个窗户分别出现五种颜色的绸缎，实际上这些绸缎在中间的水晶球上都可以现前，从外观的角度来讲都可以显现，但内观就是水晶球一个本体。我以前做过实验，这确实是一个非常好的比喻。比如我们现在的水晶球或者水晶玻璃，这种玻璃长长的，我家里有好多。如果在它的东边放红色的布，在北边放蓝色的布，在西边放黄色的布，留我坐的南方，因为我要看。在西边看东边的红色完全能看得到，从东边往西边看黄色也看得到，往北边看蓝色也看得到，可见水晶根本没有遮住颜色。在水晶上面，这五种颜色都应该显现。没有显现的话，我不可能看见，因为只要有一种颜色被遮住，那我就不可能看到它，但并不是这样的。所以，从

外观的角度来讲，这五种颜色都可以照见；从内观的角度来讲，水晶本来就是透明的东西。

因此我们也不能认为：眼识住在眼睛里面，鼻识在鼻子里面，耳识在耳朵里面，舌识在舌头上面等。如果这样，一个人不同的识就像北京的几个区一样各自住在自己的一带，每一个区各有不同的建筑特色，其实并不是这样的。我们所谓的识，只不过众生在感受的时候，依靠不同的所依而有不同的名称。的的确确，颜色是依靠眼根来领受的；耳识产生的时候，声音依靠耳根来领受，这一点是对的。但是，真正在众生的相续中或者说在我们的头脑上有这么几种识，全部都格格不入，自己居住在自己的地方，就像牧区中山村里面的牧民一样，这里住一家，那个山沟里面住一家，并不是这样的。从内观的角度来讲，这几个识的本体全部是一样的；从依靠不同外境而产生的角度来讲，可以安立为根识；从认识对境的本体可以安立为意现量。但意现量和根现量之间，如刚才所讲的那样，二者也有时间上的差别。

凡夫人的错乱分别念非常粗大，自己虽然处在名言中，但是根本不知道实情。比如说我看见一根红色柱子，本来意现量和根现量的部分都应该有，但是我们就是感觉不到。对明现显现的，不管是什么现量，反正是见到了它。暂时来讲，我们只能了知这样一个层面；除此之外，更深一层的我们没有办法通达。但如果是通过因明的教典来进行推理，那就会知道：在这个当中先有根现量产生，然后产生意现量；这些现量对我的心识来讲，是一个本体的不同侧面。刚才水晶球的比喻，我觉得对我们认识心识非常有用。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也举了这方面的例子。所以大家应该通过这种比喻来认



识五根识，而且从五根识中产生五种意现量的道理也会明白的。所以，我们自己有没有这种过失呢？没有这种过失。

有些人认为，因为我们自宗的有些论典中也承许，所谓的八识聚、七识聚、六识聚全部是一体，这一点全知无垢光尊者在有关论典中也承认，那这种观点实际上与外道的观点没有什么差别。那我们自己有没有这种过失呢？绝对没有。因为我们的观点是：从外观的角度来讲，依靠五种不同的对境而产生五种根识或五种现量识；内观的角度来讲，自明自知的自证也可以说，或者从了知对境的角度来讲，意识现量也可以说。所以，很多因明论典里面所讲的不同反体的解释方法，应该说是非常殊胜的教言，在这里也应该这样来了解。

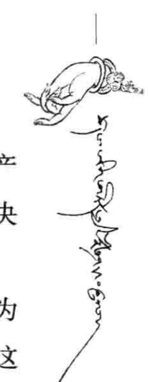
那为什么意现量是正量，它为什么属于现量？这是有一定原因的。

壬二、作为量之合理性：

无错乱故是正量，无相续故非决定。

首先，我们说它为什么被设立为现量。因为从外境的角度来讲，它没有错乱。比如说刚才取色法的意现量：依靠对境、作意、眼根而产生根识，根识无间灭尽就产生意识，当时意识的对境就是根识所看见的色法，也就是说当时取色法的意现量如理如实地照见了对境的一切自相，所以说取色法的意现量是正确的。为什么呢？因为它已无误了知对境自相的缘故。那它可不可以属于真现量当中呢？应该属于真现量。这是一个原因。

第二个，他这里说，因为意现量自己没有相续，所以它“非决定”，即不能引生决定。它不像根识，比如我看见红色的



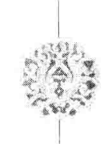
柱子，它（根识）有相续，并且它是依靠自己的因缘聚合而产生的，不需要用其他的助缘，依靠自己的力量它也可以产生决定，“哦，刚才看见了红色的柱子”，等等。

我们这次的因明讲记中，可能“红色的柱子”比较多。为什么这么多呢？因为我前面有一根红色的柱子，我只能看见这根红色的柱子，所以我一直说“红色的柱子”。以前我在辅导《释量论》的时候，当时我前面有一堵褐色的草皮墙，我天天就用这个来作比喻。

依靠根现量可以产生定解，但是意现量不能。不能的原因，全知麦彭仁波切在有关论典中也这样讲了：所谓不能引生定解和决定，是指依靠自力不能，但依靠他力可以。如果依靠他力能产生定解，为什么说意现量没有决定呢？因为这是从依靠自力不能产生的角度讲的。

不要说意现量产生定解，连自己的本体依靠自力都不能产生，必须要依靠根识，所以非常可怜，每一刹那的意现量都必须要依靠根识而产生，更不要说定解。这样的话，它自力的决定是没有的。那有没有依靠他力的决定呢？这是有的。因为它是意识，意识对外面本体的了解应该是有的。那为什么说意现量也照见了对境，根现量也照见了对境呢？实际上，真正能照见的并不是根，应该是意识。

明明是意识，为什么叫根现量而不叫意现量呢？这也是有原因的。全知麦彭仁波切在有些教言中是这样讲的，比如说有个砍柴的人，他用斧头砍柴，实际上他是用斧头来砍断的，并不是用他的手来砍断的，可是人们经常说“樵夫砍柴”，并没有说“斧头砍柴”。这里面一个是自动，一个是他动。樵夫依靠自己的力量来砍柴，斧子全部是依靠樵夫的操作来砍的。这



就像人们不叫斧子砍柴一样，实际上这种决定——认识对境，意现量起了非常大的作用，起了直接的作用。但人们并不说是意现量见到的，而说成是我眼睛见到的、我耳朵听到的、我鼻子闻到的等等。这样说的原因，是因为意现量没有通过自力来产生定解、决定，而是依靠他力，是依靠根的力量来产生的，所以人们平常的称呼也是合理的。

总而言之，我们在这里一定要知道，根现量与自己的因缘有直接的联系；而意现量，如刚才所讲的一样，它的增上缘和等无间缘全部是根识，是依靠根识而产生的。它们之间有这样的差别。这个问题，萨迦派和格鲁派的论师的观点也有一些不同。但是我想，我们现在应该把根现量和意现量之间的差别分别开来。认识自宗安立的意现量就可以，如果宗派说得太多，恐怕我们有些道友也不一定了解。

总而言之，因为它的因没有直接的相续，所以意现量没有相续，因为它的因每一个都是不同类的根现量当中产生的，这是一个关键的问题。如果你用其他的理证方法，其实意现量也应该不断产生自己的意现量，这样的想法倒是有的，以前我们对这个问题也是争执不休，说了很多。比如说，根现量可以不断产生根现量，那意现量为什么不能不断地产生呢？从理证方面讲，好像道理是相同的。但是从教证方面讲，意现量全部是依靠根识而产生的，下一个颂词也是这样的。

从有色根而生根，是故根识具相续，

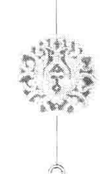
是从有色根当中产生根的，所以根识应该具有相续。因为它全部是依靠根，比如说眼识，一刹那、二刹那全部是依靠根，是从它自己相续具有的根当中产生根识的，所以我们说根现量有它自己的相续。

意根中非生意根，

意根当中并不产生意根。当然，这里面有一个疑问。因为刚才我们说，前一个刹那的根识灭尽的当下产生意现量。于是对方说，根识当中产生根识，这就成了意根的话，那是不是意现量也有它的相续呢？并不是从这方面来理解的。他这里的意识，每一个刹那全部是依靠根识而产生的，因此不能这样理解。

是故彼者无相续。

所以说意现量没有相续，意现量不能决定；而根现量有相续，根现量能决定。




Chapter 56

下面我们继续学习意现量，现在在作为量之合理性的科判中，颂词是这样说的：

轮番以及相续际，二者悉皆有能害。

对于意现量，有些论师认为是轮番产生的，有些论师认为是以相续际的方式产生的。相续际就是先不断地产生根识，在末尾的时候才产生一种意识。总之，有这两种说法。

关于这个问题，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面是以问答的方式来进行阐述的，这样也可以。这两句颂文，把它作为对方的提问或者对方的观点都可以。

慧源论师认为，意现量是轮番产生的。轮番产生的意思：比如说有十个刹那，第一刹那产生根识，第二刹那产生意识，第三刹那产生根识，第四个刹那产生意识……根识和意识以轮番交替的方式产生。也就是说，开始是根识，然后是意识，这两者一直轮番产生。据说这是慧源论师的观点。

但有些人说，与慧源论师相关的藏文法本中没有这个观点，这不一定是慧源论师的观点。而有些论师说，虽然现在藏文中没有发现，但是依据传承上师们的说法，这就是慧源论师的观点。在这个问题上，以前也有很多诤论，在这里这个问题不太重要，我们不分析。据说这是慧源论师的观点，我们这样承许就可以了。

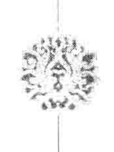


还有胜法论师的观点，他认为：先不断产生根识，最后根识要接近末尾的时候产生一种意现量。比如说我们相续中产生了十个刹那的根识，十个刹那的根识全部产生完了以后，最后产生一个意现量，然后就结束。

但是，这两种说法都是不合理的。为什么呢？按照萨迦班智达的观点，这两种说法都有正理的妨害。怎么有正理的妨害呢？这里也可以这样说，如果这两者是轮番产生，那么意识就应该能决定。我们昨天也讲了，取蓝色柱子、红色柱子等的眼识，它们不依靠任何其他外缘，只依靠自己根的能力，所以现量能引出决定；而意现量并非这样，它绝对不能引出决定。意思就是说，如果他们两者真的是轮番产生，那就没有理由一者能产生决定，一者不能产生决定，这种理由绝对是没有的，因为这两者是交替产生的。其中的意现量绝对不能产生定解，而另外的根识能产生定解，这种道理绝对说不出来。所以说，刚才交替而产生的说法不合理。萨迦班智达在《自释》中，也是这样遮破对方的。

然后是相续际的观点。先相续产生根现量，末尾的时候产生一个意现量，这种说法也不合理。怎么不合理呢？如果说最后的根识能产生意现量，那么中间的这些根识为什么不能产生意现量？比如说十个刹那，末尾的十刹那可以产生意现量的话，那么前面的第一刹那、第二刹那、第三刹那等为什么不能产生意现量？因为意现量的因就是前面的根识。这个根识不仅在十刹那的时候具足，而且从第一刹那开始都具足。既然因已经具足了，那么果为什么不能产生呢？因此，这种说法也是不合理的。这说明，刚才胜法论师的观点也不成立。

那么，我们自宗怎么承认呢？



是故根者乃根识，不共之因成意缘。

即自证故非他续，

所以我们自己的观点可以这样说：所谓根，它是根识的不共因，这就像前面鼓声的比喻一样。根识是依靠根而产生的识，因此叫做根识。根是它的不共因，识依靠自己的根而了知外面的色法、声音等，所以叫做根识。那么，根对意现量起到什么样的作用呢？起到间接的作用或者说是一种缘的作用。根是根识的因，是意识间接的缘。根对它（意现量）起的作用，我们前面分析的时候大家也知道，第一刹那的时候是根，第二刹那的时候是根识，第三刹那依靠根识产生意现量，这样一来，根起了一个间接的作用，并不是直接的作用。因此按照我们自宗的观点，刚开始的时候意识没办法产生，也就是说第一刹那的时候根识也产生，意识也产生，这是没办法的。最开始的时候必须先经过根识，没有经过根识的话，意现量的因就不存在；第二刹那以后，它们两个可以同步进行，可以平行产生，是这个意思。自宗应该这样承认，这样的承认也是非常合理的。

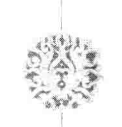
以前有些论师认为，意现量只是依靠教证而成立的，这好像也是胜法论师的观点。胜法论师认为：意现量依靠教证可以成立，因为佛陀在佛经中说了，诸比丘，照见色法是意识和眼识，可见在佛陀的圣教里面确实明显说明了意识和眼识，根识和意识都已经说了，但是依靠理证却很难成立。对这种说法，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中已经予以遮破了。《释量论大疏》中说：这种说法是不合理的，不仅依靠教证可以成立，而且依靠理证也可以成立；其实，这种理证的成立以我们自己的体会也可以感受得到。原来我们讲《中观庄严论》的时



候，这方面也稍微阐述过：比如说一个人到花园里面去，他眼睛看见鲜花，耳朵听到蜜蜂的声音，口里面含着糖（舌尝到甜味），鼻子嗅到外面鲜花的香气，身体接触外面吹来的微风。在这个时候我们可以说，同一个时间中这些全部都是用意识来了知的。如果意识没有了知，仅仅依靠根识是不行的，因为离开了意识的操作，根识是不能了知对境的。关于意识和根识之间的关系，我们前面也讲了，大家一定要清楚。

进一步讲，如果仅仅是一个根识，那一个众生就根本不能了知所有的对境，因为每一个根识完全都是不相同的。比如说眼根能照见色法，但它对声音却绝对不能了知，耳根也只能听到声音，等等。这就像一座佛塔上镶嵌着很多玛瑙、珊瑚等，实际上点缀的物质都是不相同的，它们互不相干。如果在事物的本体上，耳根在耳朵里面，眼根在眼睛里面等等，互相都没有关系，没有什么瓜葛；这样以后，一个众生就根本不能了知所有的对境。所以说，我们前面用的水晶球，是最好不过的一种比喻。

有些人可能这么想，这样的话，那五根识跟意识的本体是一实体还是它体？我们可以承许是一个实体。这样的话，那眼识的实体和耳识的实体会不会变成一个实体？如果是一个实体，那眼识也应该能听到声音，因为它跟耳识一个实体的缘故。会不会有这种过失呢？不会有这种过失。虽然它们在本体上是一实体，但它们各自都能照见与其他根识所见不同的部分，我们学中观的时候也可以这样承许。如眼识，虽然有不同所见，但在眼识的本体上应该是一实体。比如看见一个花色的画面，那眼识当中照见白色的一部分也有，红色的一部分也有，蓝色的一部分也有，等等。有人想，如果说这所有的识跟



眼识是一实体，那么白色、红色就变成一实体了。有没有这个过失呢？没有，因为它们在本体上虽然是一体，但反体是分开的。比如说马车，马车的零件跟马车的本体是一体的，可以这样说。马车以外的轮子，马车以外的车厢等，这有没有呢？绝对没有。所以说，在马车的本体上它们可以说是一实体。一实体的话，里面的分支会不会全部混淆了，比如车轮变成车厢，车厢变成其他的零件等等，有没有这种过失呢？这也是没有的。同样的道理，从无分别现量识的本体的角度来讲，根识也好，意现量也好，从一个人的相续的角度来讲它们是一本体。而从反体的角度来讲，根现量与意现量又是不同的，即无分别现量识又可以分为五种根现量与五种意现量，也可以分自证的部分。

当然，还有分别的部分。但从分别念的部分来讲，同一个时间只有一个分别念，不能有两个分别念。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也再三讲了：所谓众生的相续不同，这是从分别念的侧面来分析的，在同一个时间中，两种分别念是绝对不允许的。去年，《中观庄严论释》中也已经讲了，两种分别念不允许。不是分别念的话，不同类的根识，如眼识、耳识、鼻识等，也可以同时存在；眼识当中，也有取白色、红色、蓝色等多种眼识，不同的眼识如微尘数目那样多，许许多多的眼识可以同时产生。有这么多的识的话，那这个众生会不会变成具有许多相续的补特伽罗呢？不会有这个过失，我们前面也再三解释了。如果我们真正知道这一点，那很多问题就容易理解。

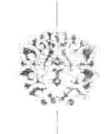
我有时候这样想：因明里面对心和心所的分析，现在所谓终生研究心理学的这些人懂得一点，那该多么好啊！他们有时



候分五官、思维、思索等，虽然分了很多，但最后自己也是模模糊糊的分不清楚。以前我在读师范的时候，也学过一两年心理学，当时一册、二册都学了。学的时候无论自己怎么认真、怎么精进，也始终搞不懂。后来学了因明和中观有关心理方面的分析以后，再看他们的论典才知道：噢！原来他们在分析这些，但是说不清楚。到底众生的相续中，哪些是由分别念构成的，哪些是由无分别念构成的，在本质上根本没有分清楚。本质上没有分清楚的话，恐怕也没办法了知。我想我们在座的有些道友，以前在这方面可能也下过工夫，但是也得不出什么结论。而因明的分析方法完全不是这样的，按照法称论师的观点来进行分析的时候，取外境也好，能取的心识方面也好，只要分析，就能分析得非常清楚。

在这里，我们应该把根现量和意现量分清楚。当然，意现量方面还有一些问题值得研究。但我想这次我们就简单地分析，因为我这边的时间也有限。现在也有很多专门分析意现量的专题文章，如果在这些上面再次分析，你们也会很容易明白，在方便的时候，我专门翻译一下也可以。总的来讲，刚开始学习的时候意现量不好认识，但现在大多数的人应该没有很大的问题。

前面也讲了，取外面事物的意现量和根现量叫做两种境证，而内观的明清识叫做自证。为什么叫境证呢？根识大家都知道，对五境完全能明白，所以它叫做境证；意现量也依靠根境，没有根境的话，意现量不可能产生。比如说一个盲人，看色法的根现量对盲人来说没办法产生，那取色法的意现量会不会有呢？不会有。因为取色法的根现量的基础没有的话，那么意现量也绝对不可能产生。从外面的境证来讲，境证有这么



多。内观的时候，也就是刚才所说的那样，对自证而言，没有什么两样；根识也好，意识（意现量）也好，还有分别念，在内观的层面上，它们全部都与自证的本体无二无别。所以，我们所用的水晶球的比喻非常恰当。

因此，心识并不是意现量一个相续，根现量一个相续，自证一个相续，或者说分别念一个相续。如果各自都有一个相续，那一个众生的相续就有许许多多了。那这样，他的生命也有很多了，杀一个人也就变成杀害很多的人，有这种过失。但是绝对不会这样，每个众生都是一个相续，这在佛经中也说得比较清楚。

由此现量三步同。

所以说萨迦班智达自宗，第二刹那以后，除了瑜伽现量以外，自证现量、根现量和意识现量，这三者同步进行。我们画一张表的话，第一刹那的时候根识出现，第二刹那的时候意现量出现。因为从内观的角度来讲，根识也有自证现量；所以第一刹那的时候，内观的自证现量也存在，外观的根识现量也存在。第二刹那的时候意识现量也存在，所以从第二刹那到以后多少个刹那之间，这三个现量——外观的意现量、根现量和内观的自证现量同步进行。从此之后，这三者一直都并驾齐驱，这叫做三种现量同时平行、同时进行。

而全知麦彭仁波切说，自证现量不单独安立也可以，其实这是意现量和根现量两者同步进行，因为每一个识都有内观的部分，所以自证现量没有单独安立也可以。克珠杰说，如果你要承认三种现量同步进行，那么萨迦班智达的观点比较合理。克珠杰也认可《量理宝藏论》的观点，认为这样进行也是可以的。萨迦班智达说：我这样的三种现量同步产生的窍诀，是克

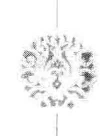
什米尔班智达释迦西绕，也即扎蒙热·香嘎纳塔（香嘎纳塔是婆罗门的意思）的窍诀、教言。后来的大德们也这样解释，有这种说法。

不管怎么样，只不过是理解的方式不同而已，实际上大家也可以这样理解：第一刹那有对境、作意和根三者。第二刹那的时候根识产生，你如果承认有内观的自证，就有两种现量。第三刹那的时候，如果从对境的时间开始算，第三刹那的时候就开始同步出现意现量；如果以根现量开始出现作为一刹那，那么第二刹那的时候意识现量就同步出现。从此之后，一直是三个现量同时进行，应该这样来理解。这就是三种现量同步产生，这一点必须要搞清楚。

辛三、遣彼诤论：

缘取他境观待根，是故此中无二过。

有个外道叫做那瓦玛破。有些论师认为，从藏文的字义上看，那瓦玛破就是不穿耳朵的意思。外道里面穿耳朵的也比较多，是不是也不好说，这里（指蒋阳洛德旺波尊者的讲义中）加的括号可能只能作参考。因为从藏文字面上讲，好像是不穿耳朵的外道，但到底有没有这么一个宗派，还是不太清楚。这些外道是这样说的：作为意识到底缘不缘取根识的所取境？也就是说，它对根识的所取境是否缘取？如果它缘取，其实根识早就已经了解完了，后面再用意识来了解它的话，那就成了已决识。因为前面根识已经享受过了，意识再去享受它的话，那就已经成了已决识。如果说它不缘取根识所见的对境，那盲人也可以见色法了。为什么呢？因为，盲人见不到色法主要是没有眼根；如果不需要经过眼根就能缘取对境，那么意识见色法



就可以成立。大家都知道，没有意识的盲人是没有的，盲人也有意识；这样一来，盲人也应该见色法了。对方提出了这样一个问题。

萨迦班智达对他们这样回答：这两种过失都是没有的。原因是什么呢？一个是“缘取他境”。虽然两者都是缘取根识所见到的对境，但是两者的对境不相同。根识是依靠它的对境，比如说第一刹那对境产生，缘取它之故第二刹那根识产生；而意识缘取的对境并不是第一刹那的对境，而是第二刹那的对境。这说明，根识所了解的对境跟意识所了解的对境不相同，它们是他体，可以这样说。这是缘取的对境不相同。然后也并不是不观待根，所以第二种过失也没有。怎么没有第二种过失呢？因为，所有的意现量全部要观待根识，根识灭完的时候才产生意现量；所以说盲人见到色法的过失也是没有的。“是故此中无二过”，所以此中二种过失是没有的。

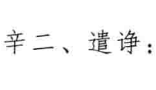
这以上意现量已经讲完了，下面讲自证现量：

庚三（自证现量）分二：一、法相；二、遣诤。

辛一、法相：

证知自之本体识，即是现量智者许。

所谓自证，就是自己的本体自己了知的不错乱识，这也是自证的法相。《中观庄严论》中也是这样讲的，所谓自证就是遮无情法的、遮非明的自明自知的心识。关于这一点，印藏高僧大德们，比如印度的静命论师，藏地相当一部分高僧大德，他们都异口同声这样认为。所以，所谓自证现量就是遣除了非意识的部分而建立了自明自知的本体，这就是不错乱的识，因此叫做自证现量，自证现量的法相就是这样的。



辛二、遣诤：

辩论的时候，有些人是这样说的：如果这样，那自证就不依靠其他的对境了，就不依靠其他的因缘了，应该成了自然产生。这样的话，自证和自生就是一个意思了。对方提出了这样一个问题。我们说，自生和自证还是有很大的差别，只不过你们自己没有分清楚而已。

自生前所未有生，自证唯遮无情法，

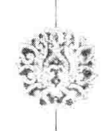
所谓自生，就是前所未有的一个事物新产生。但是这里，我们所承认的自证的法相绝对不可能是这样的。这里的自证，它没有分开能证所证。在自证方面不能这样分开，因为它是自明自知的本体，就像水晶球，虽然没有能亮所亮的区别，但它的本体就是通透明亮的。像眼根现量那样，有所了解的对境色法和能了知的眼识，境和有境两者分开；自证没有这样的情况，只不过自己的本体自明自知而已。所以自证唯一遮除无情法。

是故自证及自生，无有相同之时机。

因此，自证和自生两者没有相同的机会。所谓自生，前所未有的东西自然而然产生都可以叫自生。但我们这里的自证并不是这样的，完全都是安立在心识上，这也是内观的一种心识，并不是从外观了知对境方面来安立的，因此没有这种过失。

庚四（瑜伽现量）分三：一、认识自性；二、成量之理；三、能立之量。

辛一（认识自性）分三：一、法相；二、分类；三、内容。



壬一、法相：

法相当中也分破对方的观点和建立自己的宗派两种。当然分也可以，不分也可以。

分开安立法相妄。

因明前派的观点也跟前面的现量一样，他们将瑜伽现量分为瑜伽现量和瑜伽现量之量，但这完全是不合理的。不合理的原因，我们前面根现量的时候已经遮破了。他们安立法相的时候也说，前所未了知的意义以断除增益的方式来了知等，他们是这样来安立的。但这是不合理的，因为现量不可能断除增益，再加上这样的分析方法在阿阇黎的论典中没有提出过，等等，以这些理证来进行遮破。

那么真正的瑜伽现量的法相是什么呢？是这样的：

修生无误真现量，所有迷乱似现量。

所谓瑜伽现量的法相，是指依靠不共的等持和修行所产生的无误了知对境的一种现量，这就叫瑜伽现量。根现量和意识现量并不是依靠修行和等持而产生的，而瑜伽现量完全是依靠修行的力量而产生的，而且它也能无误地了解对境，是这样的一种现量。

有人认为，瑜伽师为了断除自相续的贪心而修白骨观，最后看见白骨的城市、白骨的大山等，这也是一种瑜伽现量，但这是不合理的。我们学习《入中论》的时候也说了，不净观是颠倒的有境、颠倒的心识。在这里，从自己相续生起明分的角度来讲，虽然它能起到对治贪心的作用，但是外境中并不存在真实的白骨，所以它只能属于相似的瑜伽现量，并不是真正的现量。不净观的显现（白骨等）不符合对境，以此原因，它不是真正的现量，可以这样来理解。

壬二、分类：

三种圣者三现量，有学无学分为五，

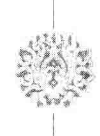
彼等有现及无现，各有二类共十种。

瑜伽现量的分类有多少种呢？一般来讲，瑜伽现量只有圣者的果位才可以安立。但在印度也有一些不同的说法，比如律天法师，他认为从加行道世间第一胜法位开始安立瑜伽现量，也有这样的说法。但一般来讲，大乘一地菩萨以上的境界全部属于瑜伽现量；按照小乘，见道以上的境界全部属于瑜伽现量。见道以上可以说是瑜伽现量的界限。《现观庄严论》里面，每一个现观都分一些地的界限。凡夫人有没有瑜伽现量呢？不能说存在，因为瑜伽现量可以说是圣者无漏智慧摄持下真正无误了知对境的一种不共现量。

从人的身份来分，瑜伽现量有声闻、缘觉、大乘菩萨三种圣者的三种现量：声闻的瑜伽现量、缘觉的瑜伽现量、菩萨的瑜伽现量。大乘里面，佛和菩萨的瑜伽现量都包括在菩萨的瑜伽现量中。

瑜伽现量也可以分有学和无学，总共有五种。他这里，缘觉没有分有学无学，缘觉全部是无学果。大多数论师认为，缘觉没有有学道；而荣素班智达等个别论师认为，缘觉有有学道，我们在这里不分析。所以，声闻有有学的瑜伽现量和无学的瑜伽现量，大乘菩萨也有有学一到十地的瑜伽现量和无学佛地的瑜伽现量，缘觉没有有学瑜伽现量，只有无学瑜伽现量，总共有五种。

“彼等有现及无现”，刚才有五种瑜伽现量，其实它们也可分为：入定时候的无现瑜伽现量和出定时候的有现瑜伽现量两种。入定的时候，他们安住在空性和无我的境界中，那个时候



任何显现和执著都没有，这种现象叫做无现瑜伽现量，每一位圣者都具有。出定的时候，通过他们的神通力，能照见一千、二千、三千世界等，我们在《俱舍论》等相关论典里面也学过，这些是有现瑜伽现量。“各有二类共十种”，对三种圣者的三种现量从有学无学来分，有五种瑜伽现量；每一瑜伽现量再分入定和出定，总共有十种瑜伽现量。

Chapter 57

《量理宝藏论》中，今天继续讲四种现量里面的瑜伽现量。因为瑜伽现量所照见的是万法真相，所以其对境与其他现量不同，虽然瑜伽现量当中也有高低的差别，但一般来讲瑜伽现量的对境就是无我空性。那怎么照见无我空性呢？比如说，我们以根现量的角度来讲，对境要有自相才可以照见它的本体，而无我空性本来都没有本体，那怎么现量见呢？如果是以总相的方式来见，就不是现量了，那怎么能照见呢？我们可以这样回答：五蕴当中没有我和我所，就像照见没有瓶子的地方一样，实际上没有瓶子的名言可以建立，也可以说现量见到没有瓶子。因为，有瓶子的话，在这个地方就完全能照见；同样的道理，如果有我和我所，那么在五蕴中应该完全能照见。照见无有我和我所的五蕴的原因，在名言中可以安立我不存在的真相。虽然无的东西、空的东西没有自相，但是我们在建立名言的时候可以这样安立。所以瑜伽现量的对境也即所缘缘就是无我空性，可以这样说。

然后是瑜伽现量的增上缘。我们昨天也讲了，应该是一种殊胜的等持，或者说是依靠等持而产生的修行的力量。

下面是瑜伽现量的等无间缘。当然，见道时瑜伽现量的等无间缘就是前面的无分别念；也就是说，得一地菩萨的等无间缘是什么样呢？就是前面的有漏法。

你们应该能记得，这一点在《俱舍论》中也讲到了：一般



来讲无漏法产生无漏法，有漏法产生有漏法；但是也有特殊情况，比如说凡夫最后心的刹那的有漏法，它可以产生圣者的第一个无漏法，这是可以产生的。所以，所谓同类因并不一定是，它（因）的颜色、形状或者说它的形体全部跟果一模一样，不是这个意思。如果真的是这样，种子是棕褐色的，而苗芽是绿色的，那这两者从颜色来讲就不是同类因了，有这种过失。其实，同类因是指对果的本体的产生起直接作用，这样的一种因就叫做同类因，也叫做近取因。近取因的概念应该这样理解，否则就像我们前一段时间所讲的一样：烟的近取因是火，因为是从火当中产生的。既然从火当中产生，火是燃烧性的，而烟没有燃烧性，那是不是有无情当中产生有情，有情当中产生无情的过失呢？绝对没有。这种过失不存在的原因，前面也已经分析过。世间当中，在瑜伽现量的因方面也可以这样分析。

实际上，根现量也好，瑜伽现量也好，任何现量方面的知识都应该广泛了解。如果没有了解，我们现在现实中的有些现量的的确确也是很困难的。

比如说我们前两天讲的根现量，有时候认为根现量从阿赖耶中产生，有时候认为根现量的习气在阿赖耶中不存在。但实际上，全知无垢光尊者在《宗派宝藏论》中说，眼识、鼻识等上面不能积习气，它们不能作为习气的所依；按照唯识宗的观点，这八种识完全是分开的，也有这样的说法。而无垢光尊者的《大圆满心性休息》中，阿赖耶指的是无分别的部分，阿赖耶识指的是明现部分。这样的话，我们的眼识也有明现的部分，也有无分别的部分；那是不是眼识也有阿赖耶，鼻识也有阿赖耶？从明现和它的本体的部分安立的话，我们可以这样承

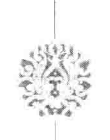
认。那眼识上能不能积习气呢？我们造的业在眼识上不保存，只是在心识的明清上面保存。这是为什么呢？因为我们的眼识容易失毁，容易断灭。如果真的在我们的眼识上面积习气，那么当眼识灭完了以后业也断了，业就有耗尽的过失。所以说，应该在阿赖耶上面存在。

有些论典中也有这样的比喻，金子可以作成耳环、项链等很多很多装饰品，这些各自分开的装饰品，实际上它们的反体都离不开金子的本体，但是它们并不是原来的金子。同样的道理，阿赖耶可以分六种根识，它们是不同反体；但是积累的善业也好，恶业也好，它们全部存在阿赖耶上面。还有一些比喻，比如说下雪的时候，我们在雪上面倒一点墨，而墨在雪上面不可能永远存在，在阳光的照射下它一会儿就没有了，实际上这种墨已落在了地上；同样的道理，在眼识上面，众生的习气可以说已经经过，但实际上真正保留在阿赖耶上面。

阿赖耶，它是每一个众生在获得佛果之前一直不会断灭的一种心识，当众生转生到无色界的时候它也存在，当众生入于灭尽定的时候它也存在，是从这个层面来讲的。

前一段时间我们也讲了，关于无色定和灭尽定，各种宗派的说法都不相同，按照自宗的观点来讲它们也有一个非常细微的意识。如果没有细微的意识，那就不太合理。比如说瑜伽士已经入定好几天了，经过几天之后，为什么他的身体不腐烂？这说明细微的意识并没有离开。很多教证也是这样说明的。

我们在这里分析根现量的时候，它也会牵涉到很多问题。关于这些问题，道友们只依靠平时所讲的一堂课就完全能了解，也有一定的困难，所以要勤看我们自宗最好的论典，就像《七宝藏》。如果没有时间看《七宝藏》，那就看全知麦彭仁波



切的《中观庄严论释》。在显宗方面，应该说《中观庄严论释》里面讲了很多很多的要点，这些要点也有因明方面的内容，也有中观方面的内容。在方便的时候，希望大家再三地看。千万不要是，因为今天考试我要看一看，因为今天讲考我要看一看，不要以这样的目的来学习。平时就要了解，到底我们自宗怎么样承认？关于阿赖耶和瑜伽现量等方方面面的道理，如果都想了解，那必须长期去闻思。因此，要经常翻阅我们自宗非常可靠、非常合理的论典。屡屡翻阅之后，你就会懂得这些道理。

当我们有些道友提问题的时候，一眼就可以看出，他们对自宗的书籍根本没有翻阅。虽然有时候也翻阅，但这只不过是，在我们讲的时候走马观花般地过了而已。过完了以后再也没有翻阅的话，那就有可能对自宗的无垢观点并不清楚。很多难题，本来麦彭仁波切和无垢光尊者早就在不同的论典中给我们解释得清清楚楚，可是我们有些人还是再三再四地问。当解释这些问题的时候，他却根本不在意，而后来"到底阿赖耶识是什么样的，到底瑜伽现量是什么样的？……"凭自己的分别念整天这样提出问题，实际上这是不合理的。

我想外面的有些人，这方面的书籍也没有，资料也没有，传承也没有，确实有一定的困难。可是这些问题我们以前都讲过，讲完了以后也不敢说全部都明白；但是基本上这个要点在多少页，这应该清楚，或者说这是非常难的题，我一定要下工夫，这一部分我一定要了解。当你真正了解了以后，一辈子都可以用上。所以说，以后遇到一些难题的时候，希望大家不要让它成为永远的难题。永远都搞不懂这一部分，不要这样，这样不太好。应该通过分析，令自相续中生起定解。

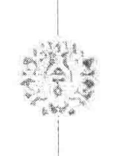


前面已经讲了瑜伽现量的法相与分类，下面讲瑜伽现量的内容。当然瑜伽现量分声闻、缘觉、菩萨和佛的四种瑜伽现量，但是我们在这里主要讲佛的智慧，就是佛的尽所有智和如所有智，这种智慧在《释量论·成量品》中，有专门的宣讲。

实际上，《释量论·成量品》专门讲了陈那论师《集量论》的顶礼句。这个顶礼句的前两句，就是《成量品》的所有内容，全知麦彭仁波切在解释的时候也这样说，克珠杰解释的时候也这样说。应该说《集量论》中的前两句就是《成量品》的所有内容，而《成量品》的内容实际上就是《释量论》的所有内容。也就是说，《成量品》所探讨的正是本论最主要的论题，而其他三品是支分。因此，我们学习因明的时候必须要懂得《释量论·成量品》。如果你懂得这个道理，那么其他的道理就可以间接了知。

所以，这次讲因明的同时，我也专门空出时间翻译了《释量论大疏》中的《成量品》。全部翻译也有一定困难，所以只翻译了《成量品》。既然翻译了这一品，我也很想把它讲完。如果实在来不及，我想到时候也有文字，只要有信心，你们自己也可以通过自学来了知其中的内容。

我现在所做的，就像现在世间人们所说的“宏观调控”。最根本的问题是什么，我们必须抓住。那因明的重点抓哪些呢？第一个，抓我等大师释迦牟尼佛成为量士夫，这是我们因明中最重要的内容。要通达释迦牟尼佛是量士夫，基本的条件必须承认前世后世存在。在《成量品》中，前面着重建立量，然后抉择前世后世，过了以后宣说释迦牟尼佛是世间中唯一的量士夫。那么，释迦牟尼佛成为量士夫是通过什么样的理由来抉择的呢？他能了知一切万法，而最主要的、最根本的就是他



无误了知并抉择了四谛——苦集灭道，这唯一是释迦牟尼佛的特点。任何外道、仙人、婆罗门等，这些智者和学者跟佛相比，都没有这个特点。所以说，我们学习因明的时候应该抓住重点，这一点相当重要。

壬三（内容）分三：一、智慧之因；二、彼究竟之时；三、观待方便果之特点。

癸一、智慧之因：

善修方便及智慧，互为因缘将成就，
如所尽所有本智。

这里是说，我们通过认认真真修学大悲布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多等五度的方便方法和智慧波罗蜜多，这样的六波罗蜜多我们通过精进修持之后，就会互相成为因缘。怎么样成为因缘呢？这两者，也就是福德资粮和智慧资粮，或者说方便和智慧，它们是建立佛的尽所有智和如所有智的相辅相成的不共因缘。怎么成为不共因缘呢？智慧资粮成为佛的如所有智的近取因，福德资粮或者方便作为它的俱有缘；福德资粮作为近取因产生尽所有智，智慧资粮对它就成了助缘。

按照唯识宗以下宗派的观点，也就是经部和有部的观点，释迦牟尼佛的智慧也是依靠因缘而产生的。按照大乘的观点，有能遣所遣的因缘关系等不同说法。在这里，一方面在我们世间人面前可以建立释迦牟尼佛的智慧是因缘产生，另一方面也可遮破外道的各种观点。所以说，论典中所说的佛的智慧依靠因缘而产生，这一点是成立的。如果我们想详细了解这个道理，那可以参阅《六十正理论讲义》以及《大圆满心性休息大车疏》等论典，里面对此讲得比较完备。总之，在这里就是

说，佛的尽所有智和如所有智是依靠智慧和方便而产生的，这两者互为因缘，应该这样来理解。

癸二、彼究竟之时：

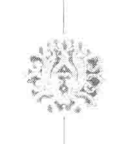
三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。

这些智慧大概在多少时日中得以究竟呢？也就是说，我们前面所讲的三种圣者，他们的智慧需多少时间才能获得？

三种圣者中的第一个是声闻，非常非常精进的人在三世中可以获得声闻果位，这也是指利根者。利根者的话，经过前一世、这一世，在下一世的时候他就能获得阿罗汉果位。这是极利根、极精进者。如果是钝根者，或者是不太精进者，那也不一定，拖得也比较长。比如说，释迦牟尼佛在世时候的有些声闻，到弥勒佛出世的时候才获得圣果，这种情况也比较多。所以说，钝根者则不一定。

然后是缘觉。当然缘觉分两种，一种是麟角喻缘觉（指利根），还有一种是部行缘觉和住法缘觉（指钝根），有些论典是这样说的。一般来讲，大多数论典里面说麟角喻缘觉根性比较猛利，这样的利根者在一百个大劫中能获得缘觉果位。以前，荣素班智达在有些论典中说：缘觉中部行缘觉比较利根。为什么呢？因为在大众中（就是非常嘈杂的环境中），他的修行也不受影响。现在我们有些修行人一直闭关不敢出来，这说明不一定是利根。如果在大城市里面成就，在各种环境、各种诱惑当中成就，那这是利根者。在这个问题上，荣素班智达也有不同说法。但不管怎么样，反正是指利根者，利根的缘觉在一百个劫中能获得成就。所以世间当中也有这样的差别。

而菩萨，需要三个阿僧祇劫才能获得佛果，当然三个阿僧



祇劫也是指最利根；如果是中根者，七个阿僧祇劫；钝根者的话，三十三个阿僧祇劫，也有这样的说法。

按照经典来说明，这些圣者成就的时间有这样的差别，这是他们获得各自究竟智慧的时间。不管怎么样，最后他们都获得佛果。就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，声闻和缘觉也入于大乘，入大乘后经过三个阿僧祇劫等，都会获得圆满正等觉的果位；那个时候的智慧，在世间当中是最殊胜、最完美的，它能照见一切万法，能断除一切所知障和烦恼障，是无比圆满的一种智慧。

癸三、观待方便果之特点：

方便薄弱二解脱，具习气故非本师，

修习方便明万法，断习气故即遍知。

"方便薄弱"是指布施、持戒以及大悲心、菩提心等非常薄弱。"二种解脱"指的是声闻和缘觉的解脱。这两种解脱并不是很圆满，为什么呢？因为他们具有习气。具有什么样的习气呢？这与我们在其他论典里面学过的一样，就是四种不知因[①]。小乘自宗里面虽然没有说是所知障，但实际上这就是所知障，我们大乘的观点来讲他们具有所知障。四种不知因存在的缘故，声闻和缘觉两者并不具有最圆满的智慧，也并非最圆满断除一切罪业，所以他们不是真正的导师。

真正的导师，他自己相续中已经圆满具足一切智慧和方便，并可以无误地开示给其他众生。就像《释量论》里面所讲

① 佛法深细而不知、时间久远而不知、地点遥远而不知、分类无量而不知。



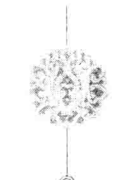
的那样，如果自己不知道方便，那对他人宣说就非常困难。“方便生彼因，不现彼难说。”有这么一个颂词。意思就是说，声闻缘觉，他们自己尚且不能如实了知一切万法的真理，那摄受众生，为他人宣说，就更有一定的困难。

《量理宝藏论自释》里面说，他们不仅方便薄弱，而且智慧也浅薄。因为声闻缘觉二者智慧也还没有圆满，只通达了一个人无我的智慧，根本没有通达法无我的智慧，所以他们的智慧也很欠缺，有这种说法。但小乘自宗认为，只有一个圆满的无我——人无我，并且声闻缘觉都已经圆满了。他们自认为智慧已经圆满了，但是方便的菩提心还不足够，所以具有四种不知因，这一点可以成立。意思就是说，我们世间所有的解脱当中，前面的两种解脱还不圆满，所以他们不能直接摄受有缘的众生。

“修习方便明万法”，经过漫长时间精进修行，大乘菩萨的智慧已经圆满了，该了知的尽所有智和如所有智全部都已经通达了；智慧通达的同时，相续中所有的无明烦恼障和习气所知障全部都彻底断除了，所以能究竟了知一切万法，并已圆满一切断证功德。断证功德圆满的就是佛陀，佛陀就是世间唯一的遍知，这一点可以成立。所以我们应该了解，在整个世间中佛陀是唯一遍知一切万法的一切智智，任何学者、智者都无法与他的智慧相比，这是佛和其他果位的差别。这一点，大家应该清楚。

辛二（成量之理）分二：一、建立现量；二、依此量进行取舍之理。

壬一、建立现量：



已决识及决定识，乃分别故非现量，

所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。

我们前面讲的，以前已经了知而再了知的已决识，与相续当中通过不同的途径而引生出来的决定性定解，因为这两者都有分别的缘故，所以它们并不是这里的瑜伽现量。意思就是说，瑜伽现量肯定不是已决识与决定识。而因明前派的有些论师认为，已决识和现量有同体的部分，但是这种说法是不合理的，我们前面都已经遮破完了。还有外道的论师认为，分别念和现量也有同体的关系，但这个道理也是不合理的，我们前面也已经分析过。所以说，决定识和已决识的瑜伽现量绝对不存在。

那么，瑜伽现量可不可以作为正量呢？可以。为什么是正量呢？因为它是现量的缘故。不管是声闻缘觉的照见或者是佛菩萨的照见，外境真相如何存在，他们的有境就会如理如实地照见。这样的照见方法，我们可以称之为现量。虽然它不属于根现量和意现量当中，但是他这里有一个特殊的现量——瑜伽现量，因此我们称为量。为什么是量呢？因为是现量之故，我们可以这样来理解。

壬二、依此量进行取舍之理：

异生凡夫之正量，由决定性行取舍，

离分别念诸圣者，由等持行经论说。

依靠这种量怎么样进行取舍呢？

世间中是依靠量来取舍的，既然是依靠量来取舍，那么圣者是怎么取舍的，凡夫人是怎么取舍的？有这么一个疑问。

首先我们说，世间中这些还没有得圣果的，相续中还具有



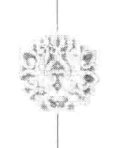
业障的凡夫人，他们的正量是依靠自己的见闻觉知、忆念等来决定，决定之后再进行取舍。比如说我们先通过现量见到，见到以后在相续中产生决定性，有了决定性以后才可以取舍。

仅仅是现量能不能取舍呢？绝对不行。比如说有些婴儿，他对红红的火完全能看得到，可是因为他的决定性还没有成熟的缘故，他的手在火里面燃烧，他也不知道取舍。把火扔出去或者不能接触火，这样取舍的概念对婴儿来说是没有的。对我们大人来讲，既能现量见到火的自相，又能产生决定性。我们通过决定就可以知道，这里面有水不能跨过去，不然沉在里面淹死了也不知道；这里有火，我不能接触，接触的话可能会把我的手烧烂。有取的概念，也有舍的概念。

我们凡夫人的取舍，全部是依靠现量来产生决定，然后再依决定性进行取舍，这是我们凡夫人依靠量来进行取舍的一种方法。而圣者完全是不相同的，圣者全部是依靠等持。比如第八地菩萨以上全部是依靠等持力，不管是布施也好、持戒也好，什么都是依靠等持力来进行取舍的。佛陀在《三摩地王经》等经典里面已经讲了十万个等持。菩萨积累资粮、增长智慧，全部是依靠等持来进行取舍的。所以圣者完全是依靠等持来取舍的，这种量也是瑜伽现量。我们凡夫人，先用自己的现量产生决定性，然后再进行取舍；而圣者是以瑜伽现量的等持——能照见一切诸法的力量来进行操作的，这方面有一定的差别。

辛三（能立之量）分三：一、建立本体；二、建立法相；三、遣于成立义之诤。

壬一（建立本体）分二：一、建立过去未来；二、建立所依能依。



癸一、建立过去未来：

不可思议智慧者，彼之智慧无法测，

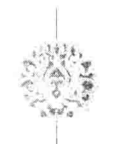
这个道理大家也应该清楚，世间唯一的遍知佛陀，他是依靠什么样的量来成立的？尤其是，佛陀既要知道现在的一切法，又要知道未来和过去的一切法，那么他是通过什么样的方式来照见的呢？是不是能照见自相？如果能照见自相，过去的法已经灭完了，现在的法虽然存在，但是未来的法还没有产生，过去和未来法的自相现在绝对不存在，不存在的东西，佛陀以什么样的现量来照见？有这方面的疑问。

当然回答这个问题的时候，以前克珠杰尊者在相关因明论典中说，佛陀照见未来和过去的原因，主要是他的智慧资粮已经圆满，我们在讲《中观庄严论》的时候也讲过。就像佛陀福德资粮圆满的缘故，在佛陀面前一些不清净的食物（如马麦）已经变成了清净的美味佳肴；同样的道理，未来、过去的一切法也是依靠佛陀智慧资粮圆满的力量才照见的，也有这种说法。在《释量论》和《量理宝藏论》里面，对佛照见过去和未来的事实是通过比量来说明的。同时也说了，佛陀如何照见万法的境相，以凡夫的分别念来进行衡量非常困难。我们凡夫人就像孩童一样，大人所有的想法、心里面的各种目的，让愚痴的孩童来进行预测恐怕有一定的困难。比如说有一位读幼儿园的孩子，他父亲是博士，他父亲的所作所为以及想法全部让他来衡量，恐怕在他的智慧还没有成熟之前，这是非常困难的。所以对我们凡夫人来说，佛陀到底对一切万法是怎么样了知的？是以有为法的方式而知道的，还是以无为法的方式而知道的？我们像盲人摸大象一样去观察佛陀不可思议的智慧了知一切万法的境相，还是有一定的困难。

但是，我们在外道面前也千万不能说：“佛陀是不可思议的。”如此，他们可能会问：“不可思议的话，那么你们怎么知道或怎么成立佛能照见一切万法？”“这一点也是不可思议的。”“那所有的一切回答全部在不可思议中能包括吗？”这样一来，我们也遇到了很大的困难。所以我们在这里面也应该进行分析。但是分析的时候，并不是说“佛陀就是遍知”，不能三言两语就解决一切事情，应该很细致地去观察。在观察的过程中，一方面能使自己对佛陀的智慧产生无伪的定解；另一方面在对方面前成立时，也必须要有一个非常充分的理由来进行说明。

其实，在学因明的时候，我非常希望道友们在互相沟通的时候要“会说话”。有些人可能这么想，怎么说会说话呢？我一直会说话，从几岁开始到现在我都在说话。可是，真的，在人与人之间互相沟通、辩论的过程中好多人都不会说话。心里面所想的，要么说一句话，要么中间根本没有修饰。人与人之间的沟通，确确实实语言非常重要。如果语言非常完美，那么别人的什么问题都可以解决。前几天，有几个我资助的大学生，可能有七八个，我也跟他们讲了：“你们以后在讲话方面，还是要好好地锻炼一下。”我们很多人都不会说话，很多问题怎么样衔接、怎么样表达，对这些技巧往往掌握得不是很好。

因此，不管是外道也好，或者是世间上的任何一个人，如果他们说：你们佛教的见修行果的关系是什么样的？那我们的回答既要符合对方的心意，又要能说出自己的依据。要用这样的语言来进行沟通，没有一定的锻炼，没有一定的语言功夫，也有一定的困难。所以，平时自己在修学、学习的过程中，大家还是要互相沟通，这有一定的必要。



我们这里的有些人，理解能力还是可以，但是一直口里面吐不出来，要吐出来非常困难，半天也说不出来；即使说出来也好像一块一块的，中间都是断断续续的。这样的话，就没办法成为完整的语言。说什么事情，该说的时候，这个问题从头到尾必须要说清楚；不该说的时候，无关的语言不需要说很多。所以，平时对自己的语言能力进行锻炼还是很有必要。

当然，我们看看现在这个世界，也是这样的。任何一位大学生也好、老师也好、领导也好，如果他们语言功夫非常好，那不管找工作，或者做什么事情都非常方便。如果语言功夫不太好，不善于表达，一说话就马上得罪上上下下的人，或者自己的想法根本没办法表达出来，那做什么事情恐怕都不太方便。所以，说话是非常关键的问题。我想虽然我们不像世间人一样，通过花言巧语来引诱别人，这倒是不需要的；但是讲经说法，或者是把自己对佛教的理解传达给别人，这都需要语言艺术。甚至，有时候打一个电话也有很大的差别，你们很多人可能也有这种感觉：对方说话非常不错，打电话听起来很舒服；如果对方说一句话，要么骂人，要么说不出来……反正有很多区别。

所以，大家在“世尊成为量士夫”这个问题上也应该做深入的分析。那么，当对方提出这个问题的时候，我们怎么回答呢？可以这样说：比如佛陀怎样了知一切万法，《释量论》及其解释里面都已经讲了，一般入于睡眠的人不知道醒觉者的心；同样的道理，我们这些可怜的众生——被能取所取蒙蔽的凡夫人，怎么能如理如实了知一切智智照见、衡量万法的境界呢？根本不可能知道。所以说，佛陀的一切智智是不可思议的。首先，我们可以这样确定。而且，这一点也非常需要。

那佛陀到底怎么成为遍知呢？有些人说，佛陀肯定是遍知，因为我们身上有84000虫，他已经知道了，所以佛陀是遍知者。这也是一个层面。有些说佛陀肯定是遍知，因为2500多年前或者2900多年前出世的佛陀，已经对后来的龙猛菩萨和无著菩萨等授记得非常清楚，所以他是遍知者。这也是一部分。但是在《释量论》中讲了，佛陀了知昆虫的数目并不是特别需要，因为并不是以这个来建立遍知的。有些说佛陀有神通，他能照见弟子的相续，所以他是遍知。这也是不圆满的，因为不仅是佛陀，世间上的仙人也能做到。有神通的话，世间的鹫鹰，也就是老鹰，它们也有神通，可以这样说吧，它们有眼通，很远地方的东西也能看得一清二楚。《释量论》中也说了，如果你特别喜欢神通，那你不用依止佛陀了，依止老鹰就可以了。而我们唯一的理由，刚才也给大家讲了。“不可思议智慧者，彼之智慧无法测，”就是说佛陀的智慧是不可思议、难以测度的，这是非常重要的一点。佛陀具有不可思议的智慧，他的智慧行境以我们凡夫人的观现世量来进行衡量，就像盲人摸象一样，得不出一个非常完美的结论。

虽然佛智无法测，但也可通过以下两个推理来推知。第一个，以佛陀的教言来推知，他是一切智智者。

言词特征若决定，亦能推知前生也。

佛陀具有一切智智的智慧，那我们通过什么样的推理能了知呢？对佛陀言词的特点，如果我们如理如实通达、决定，已经确定无疑，那么就能推知语言的来源肯定有不可思议的智慧。也就是说，佛陀的智慧是通过什么样的方式来推知的呢？就是佛陀的教言，也即我们现在可以通过阅读佛教的《大藏经》而推知。阅读《大藏经》之后，我们就会明白，这样深奥



的意义，唯有具足一切智智的智者才可以通晓，一般的凡夫人绝对不可能通达。

对于其他人而言，也是如此。虽然没有见过这个人，也不认识这个人，但是翻阅了他的书以后，就可了知："噢，这个人的学问肯定很不错，你看他把古今中外所有论典的相关内容全部都引用在这里面，这个人的智慧肯定很了不起。"通过他的语言，对他会有一定的认识。同样的道理，佛陀的《大藏经》已经摆在很多寺院的藏经楼里面，后代的智者通过翻阅《大藏经》，就会认识到佛陀的智慧无与伦比。而一般的仙人、老鹰，或者说世间的智者等等，他们根本不能通达这样的智慧。所以说，通过语言来了知佛陀，应该是最好的一种论证方法。

以前，中国的文学家、革命家、思想家鲁迅先生，他看了《瑜伽师地论》和《贤愚经》之后，一直赞叹不已地说，我们这些文学家辛辛苦苦地研究一辈子，其实释迦牟尼佛早就给我们讲得明明白白了。以他的智慧，最后也不得不承认这样的道理。实际上，这也是通过语言来了知佛的智慧的。

所以，我们现在可以这样确信，佛陀的确是遍知。因为，历史上这么多智者的论著一一都被推翻完了，但是佛陀的教理，尤其是他所宣讲的四谛真理，任何人也没办法推翻，因此说词句是非常重要的。言词的特征如果决定，也能了知前生。所谓前生，是指这种言词的来源肯定有一个瑜伽现量。它前面肯定有获得无我智慧的瑜伽现量，否则，这么深奥的道理怎么能说得出来呢？以前的佛陀怎么是遍知者呢？我们通过现在的这种道理可以了知。

这是对前世的推断，然后是建立未来我们也能获得这样的

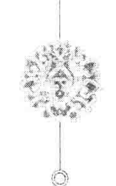
瑜伽现量：

串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

那么，通过什么样的方式能断定我们未来会成就瑜伽现量呢？我们可以通过推理了知。前面的佛陀是怎么样修道的呢？他是依靠自己心的力量，经过漫长时间地修学，在圆满福德和智慧资粮以后才成就这样的果位；那么，我们现在这些人也通过积累资粮，不断地修学、串习，漫长的时间过后，也可以获得与释迦牟尼佛无二无别的瑜伽现量。

为什么呢？因为遮除了其他的边而成立了自己的真相。为什么遮除了其他的边呢？所谓遮除其他边就像我们前面所讲的那样，如果我们的所依不稳固，很有可能现在学的在以后全部都报废了，最后一点都不剩下；但修行并不是这样，心性光明的所依非常稳固。会不会在这样的心性上面，如果没有增加力量，就有可能失毁呢？并不是这样的。在我们心的力量上，依靠前世、今世乃至后世所学的真理，逐渐逐渐会获得圆满正等觉的果位，这是成立的。不成立的任何因缘，在因明的推理中根本找不到。

所以我们只有两种推理：第一种推理，用佛陀的语言来了知佛陀是遍知者；第二种推理，我们任何一个人通过现在的修行，未来都可以成佛。将来成佛的原因是它的所依稳固，遮除了其他边的缘故。总之，通过这两种推理可以建立我们自己将来会现前瑜伽现量。



Chapter 58

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》中的第九品，今天主要讲前世后世存在。因明中有两个关键问题，前面也讲过，大家应该清楚。第一个，通过因明的推理方式让人们了知，并不是现在有些外道所承认的那样，人死了以后什么都不存在，或者人的心识从身体中产生。这种邪说谬论我们应该制止并加以推翻，并建立前世后世存在，这是一个关键问题。还有一个关键问题，依靠因明的推断方法能了知，我等大师释迦牟尼佛是整个三界众生的唯一怙主，是唯一的正量士夫。这一点，我们可以依靠推断、依靠智慧来了知。如果这样了知，那永远也不会退失信心。所以皈依的时候，皈依的原因必须了解。如果不了解皈依的原因，那么我们的信心就很容易退失。

可见，学习因明的重点有两方面：一方面要了知前世后世存在，另一方面要了知佛陀就是量士夫。如果这两个最关键的问题搞明白，那么学什么法都很容易，你也就成了一位名副其实的佛教徒。我们在座的各位，如果以前因时间关系等种种原因没有搞清楚这两个道理，那以后一定要花一定的时间和工夫。大家对前世后世应该深信不疑，不要仅在口头上说“人有前世后世”，口头上说不一定算，必须要用正理来引发信心。

癸二（建立所依能依）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

子一（建立宗法）分二：一、破他宗；二、说自宗

合理。

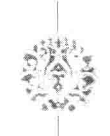
丑一、破他宗：

人的前世从无始以来到现在都存在，如果没有成就，将来也要漂转在无边无际的轮回当中。这两个问题依靠什么样的理论来证实呢？首先讲他宗有些论师的观点。

于此有谓依所依，识之初始最终二，
以火及灯作比喻，凭借现量可成立。

有些论师认为，人的前世和后世依靠自证现量可以成立。他们的比喻是火和烟以及灯与光，是以这两个比喻来成立人的前后世存在的。

这些论师认为，比如我们都知道现在的心有前面的一刹那，也有后面的一刹那，这是我们通过自证来了解的，是以自己的心来明白的。如自证所了知那样，所有众生无始以来都有无边的前际，这叫做前际无边，也就是说无始以来的心识都是存在的。为什么存在呢？这是通过现在的心来了知的。以现在的心怎么样推断呢？因为，通过现在的心识可以直接遮破不存在前面心识的总识，又可以间接遮破不存在前识前提的别识。也就是说，通过自证现量遮破了不存在前识的总识和别法的识。反过来说，以我们现在的心识可以了知存在前识前提的总的心识，以及存在前识前提的别的心识。这个道理可以通过一个比喻来讲，比如说我们看见的烟，烟是从火当中产生的。烟在火当中产生的推理已经直接遮破了烟是从非火当中产生的，这种总的概念已经遮破了；间接也遮破了烟是从其他别的事物当中产生的。反过来说，烟必定是从火当中产生的，这样的道理能够成立。因此说，众生前面的心识无始以来一直都是存在的，这一点是以自证现量来知道的。这是他们的一个理由。这

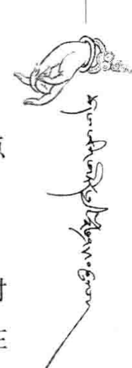


是前际（前世）存在的论证方法。

那后世存在的论证方法是怎么样的呢？他们进一步说，通过现在的自证刹那证明，无边无际的后刹那心识也是存在的。怎么存在呢？因为，通过现在的正理能直接遮破总识不能产生后识的道理；如果直接遮破了这个道理，那么间接也已经遮破了心识的别法延续下去不存在的道理。所以他们认为，总的来讲也遮破了总识产生后识不存在的道理；别的角度来讲，每一个众生的心识——别法的心识延续下去不存在的道理也已经间接遮破了。这就像灯一样，灯现在就发出光，那总的灯不发光的道理就直接遮破了，也间接遮破了别法中的彩灯或者酥油灯等不能发光的道理。

依靠灯与光的比喻，可以了知无边无际的后识存在；而以前面火和烟的比喻，也能证明众生的前际存在。也就是说，以这两个比喻可以证明我们众生既有前世又有后世，而既不存在前世又不存在后世的道理，通过这两种比喻完全可以推翻。这是对方论师的观点。

但是，这种观点不太合理。如果这一点合理，那顺世外道的观点也应该合理；因为顺世外道（现世美）也认为今生中的心识刹那成立。所以，仅仅依靠这一点并不能证成前世后世存在，必须还要有一个充分的理由。下面作者也说，以自证现量来成立是不合理的。因为自证现量并不能证明前世、后世的心识存在，以自证来成立有困难。所以，一定要按照我们自宗所说的那样，通过三相齐全的推理——不是现量而是比量来进行证明，这比较重要。否则，以现量来证明的话，那顺世外道也承认：现在我有没有心呢？现在我有心；刚才我产生心没有呢？刚才我也产生心了；等一会我的相续中会不会产生分别念



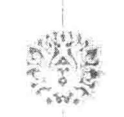
呢？会产生的。这一点，外道也是承认的；所以，仅凭这一点来成立前世后世存在也有一定的困难。

无尽自证不证实，灯火作喻非应理。

你们对方论师凭借自证现量来证明，从仅仅围绕现在的时间来讲它们具有密切的联系，这也许是可以的。因为我们现在的确知道，自己的心是前面刹那的心当中产生的，后面的心也会不断产生，所以这一点倒是成立的。但是仅仅是现量，前际无边和后际无边两个道理怎么证成呢？这一点有一定的困难。

首先讲前世，顺世外道他们也承认现在的心，即生中的心倒是存在的，但是今生的心是依靠四大聚合的身体而产生的，也就是说在因缘聚合的时候由无情法的身体当中产生，并不是从前世的心中产生。所以，如果你用火和烟的比喻，那恰好跟顺世外道的观点一模一样。因为他们认为，光明、明清的心识是从与它不同的无明清的身体中产生的。而你们的比喻，烟是无有燃烧的一种事物，这种事物是从不同类的火里面产生的，这就像心识从身体中产生一样，不同类的事物产生不同类的事物，这跟外道的观点完全相同，所以这种说法是不合理的。这是第一个问题。

然后是第二个问题——后世。“现世美”的顺世外道，他们也承认现在的心识存在，但人死了以后，就像灰尘在空中被风吹走一样，荡然无存，最后什么都没有。包括自己的身体，通过火化、通过水葬，最后完全消失于四大当中。这样之后，所谓的心识就不存在，他们的观点是这样的。如果你们用灯火来比喻，那么虽然灯火现在发出光芒，但是油尽灯枯之后，灯光再继续延续下去的理由也没有。这样一来，恰好证成了外道的观点，这就明显说明你们的比喻不合理。因此，对方论师的



说法并不能推翻外道的观点。同时，他自己也不能如是安立，因为如是安立根本没有充分的依据，所以不能承认这种说法。这是自宗遮破对方的观点。

丑二（说自宗合理）分二：一、建立前际无始；二、建立未来无终。

前际无始的意思，是指我们前面的心识从无始轮回一直流转到现在；后际无终的意思，是指如果我们没有得解脱，没有证悟无我，那还要不断地、无有终止地在轮回中漂泊。此处要建立这两个道理。

寅一、建立前际无始：

心不观待他因故，依因前际无始成。

当然，这个推理方法比较简略。如果是以前广泛学过中观、因明的论师，他们就可以依靠这种推理方式来建立众生的心前际无边。也就是说我们的前世是存在的，而前世存在的唯一推理、唯一比喻就在此，以此建立前世存在比较容易。可是，世间当中邪见比较重的，以前对因明和逻辑从来没有听闻和学习过的，在这样的人面前仅仅以这两句能不能成立呢？有一定的困难。

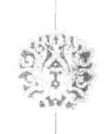
所以，我们一定要学习《释量论·成量品》。因为《成量品》先讲前世后世存在，然后建立释迦牟尼佛成为量士夫。我前一段时间也讲过，格鲁派的克珠杰再三说，因明的核心就是《成量品》，如果懂得了《成量品》，那么其他几品的道理就很容易通达，因为它们是支分之故。因此，因明的核心、精华就在于论证前世后世存在，以及在名言中建立释迦牟尼佛成为量士夫这两点。

如果我们承认释迦牟尼佛是量士夫，那么前世后世的存在就比较好办。为什么呢？因为这是佛陀说的。既然是佛陀说的，那么前世后世肯定存在，这很容易成立。凡是信仰佛教的人面前都可以说前世后世肯定存在，为什么存在呢？这是诸高僧大德说的，这是佛陀说的。没有人敢站起来说，佛陀虽然说了但是我不承认，这样的佛教徒是没有的。

在非佛教徒面前，我们可以通过推理来成立。但实际上，通过推理来成立也不是特别容易。以前印度有一个故事，当时旃扎古昧论师跟外道在很多年中一直辩论，但实在没办法说服他，后来旃扎古昧论师嘴里含着一颗珍珠死去，依靠缘起力投胎变成一位孩童，出生时这位孩童嘴里仍含着那颗珍珠，这才使那位外道觉得前世后世的的确确存在。这是通过一种缘起力的神变方式来进行论证的。因此，在从来不承认释迦牟尼佛的教法，也不承认因明相关推理的这些人面前，前后世的道理很难成立。

其实，前世后世的存在可以通过各种方式来成立。但是，你必须花一定精力来进行论证，因为这并不是一句两句就可以说明白的。所以，我们应该学习像《宝积经》这样的经论。《宝积经》中讲，人的身体可以放在一处，神识可以单独离开，这些公案和教言讲得比较多。现在世间的一些学者也赞同这个观点，因为医院里面有些人濒死的时候，他们的神识已经离开了身体，通过现代的一些事例也可以成立。还有，佛陀在《十地经》中也讲到众生回忆前世的诸多事例。这一点并不是汉族或者藏族承认，在整个世界上，各民族乃至根本不信仰任何宗教的人士当中，真正能回忆自己前世后世的事例非常多。

但是也有一部分人属于无记状态，存在也可以，不存在也



可以。有一部分虽然不承认，但是不承认的理由找不到。问他承认还是不承认？他说前世后世肯定不存在。肯定不存在的话，请你将不存在的理由举出来。如果你真的要承许前世后世不存在，那么佛教里面所有的经典论典你要推翻；现实世间中千千万万的人能回忆前世，自己能知道自己的前世，这些人的事实你要推翻。然后，你再建立自己的无误观点；在这种情况下，这些人就不敢说前世后世不存在了。

所以，我们有时候也应对这个问题进行探讨。前两天，有些道友也对这个问题进行过辩论。其实，我们以后辩论的时候，尤其是因明方面的辩论，应该将前世今生的存在与释迦牟尼佛成为量士夫放在主要的位置上，因为这是最为关键的。明年的时候，希望你们提醒，我们主要的辩论就放在这个问题上。其实，你真正对这个问题进行思考、长期研究，最后会认为前世后世在世俗中真的存在。对这个道理深信不疑的时候，学什么法、做什么事情就比较容易。如果你以一个邪见作为基础，那这个基础肯定不稳固，你在这上面修什么菩提心、大圆满、大手印，一切的修法都如冰上建筑，冰一化的时候，所有的大圆满的房屋或者菩提心的房屋全部都会倒塌，有这个危险性。所以我觉得，学佛的首要应放在对前世后世的诚信上。如果你懂得这个道理以后，再进一步地学习佛法，就可能有希望，否则我觉得有一定的困难。

这里就是说，我们众生今世生起来的第一刹那的心（有法），应该是依靠前世心识的近取因作为前提（立宗），因为除了自己前面同类的因以外，不观待其他任何法之故（因），就像我们现在的心（比喻）。这种比喻和推理完全是成立的。可能因为我们没有学过《释量论》，对这个推断方式，刚开始的

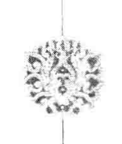


时候恐怕有这种怀疑："到底它能不能成立?"怀疑可以，但是真正能遮破它的理由，你根本找不到。因为，我们刚刚生出时的这一刹那心，它前面肯定有心。为什么？因为心的近取因就是心，除了心以外，不观待任何无情法。有些人可能不承认：不观待是不可能的，应该观待自己的身体，也应该观待父母的不净种子等等。其实，这种因我们可以马上推翻。虽然它们是一种俱有缘，但并不是近取因；而且心识的近取因不是心识的理由，对方根本找不出来，无论如何也找不到。

关于不观待其他任何因，并不是说它的产生什么缘都不观待，不是这个意思。它的意思是说，除了心识前面的心识以外不观待其他任何东西，就像我现在的心识一样。我现在的心识，它前面肯定是心，并不是说不依靠心。

顺世外道也好，或者说有些外道，他们当中有两派：有一派认为，从母胎中刚刚生起的那一刹那心是从身体当中产生的，从此以后一直到死亡之间都是依靠这颗心而产生的，有一部分是这样认为的。有一部分认为，我们每天一刹那一刹那的心识都是依靠身体而产生的，也有这样的说法。

这些说法，我们以前在相关论典中也逐一遮破过。尤其在《智海浪花》当中有好几个事例，像清辨论师、月称论师，好几个论师的不同说法都加在前文和后文当中。因为我们觉得，现在世间有很多人不承认前世后世，有些人虽然穿着袈裟，但他对自己的前世还犹豫不定："到底我有没有前世啊？人真的有前世吗?"虽然自己认为自己已经学得非常不错，但有时候还提出一些特别可笑的问题。原因呢，缺少闻思。如果你真正了解因明，尤其对密法《大幻化网》中的有些道理知道的话，那么我们这个心识怎么样成立、怎么样存在的道理就会分析得



更为细致。什么论典都没有闻思过，这样的人恐怕只会说：人有前世后世，因为这是释迦牟尼佛说的。对信仰佛陀的人来讲，这当然没有什么说的。因为在整个世界当中，释迦牟尼佛是唯一说真实语者，他连一点点的妄语也不会说，所以说应该成立。但是，在不承认佛教的人面前，我们也应该通过现在的很多事例或者理证来进行论证。在论证的时候，如果对方对现量的法也不能破，对比量的法也不能破，那间接已经承认了前世后世存在。在这里，我们也讲了前世怎么样存在的道理。

关于这个问题，大家也应该知道，这是从心识的本体的角度来讲的，并不是讲心识的差别。关于心识的差别，比如说这个人很聪明，那个人很愚笨，这些都是依靠外面各种各样的因缘而产生的。比如说一位小孩，如果他小的时候就作一些开智慧的仪式，那这位孩童就会很聪明。在古代，印度也有，藏地也有，汉地也有。如果对他作其他仪式，那这个人就不一定很聪明。所以，心的差别方面并不是也依靠自己心的种子而产生。但心的本体应该在心中产生。这个问题，《释量论》中讲近取因和俱有缘两个问题的时候也说明过，我们以前也再三说过。比如说，父母勇敢的话，孩子也勇敢；父母有智慧的话，他家里面所有的孩子也有智慧。这说明父母的不净种子的的确确有一点俱有缘的作用，这一点是有的。就像我们将种子放在不同田地的时候，所产生的果实也有不同的味道。所以说，心的差别方面应该有所不同。而心的本体，每一个众生前世的心产生今世的心，今世的心产生后世的心，一直延续不断地存在，这一点并无差别。

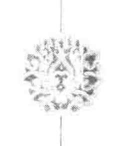
所以现在很多心理学家认为，除了我们四大和合的身体以外，还有一种非常奥妙的心识。但他们并不知道它到底是什么



样的。其实，很多道理在我以前写的有些文章当中也是有的，希望大家详详细细地思考，以此可以推翻自相续当中的一些邪见。虽然佛教的真理能推翻一切邪见，但是，如果我们相续当中没有照耀佛法的光辉，那很有可能我们的心田就被各种邪见所笼罩着，这样就非常可惜，大家一定要注意。

这是众生前世存在的道理。当然《量理宝藏论》只有两三句，非常略，而《释量论》里面有详细地辩论。今年，《释量论大疏》中《成量品》的部分基本上翻译完了，到时候对有信心的人来讲肯定是值得研究学习的，但不知道还有没有时间讲。我觉得这一品就是因明的核心，如果你懂了，相续中所有的怀疑、迷惑全部都会遣除无余。否则，恐怕会有一定的困难。

有些人前世的恶劣习气非常重，凡是正法方面的事情，他既产生怀疑，也产生邪见，还产生嗔恨心，一切不良的心态全部都具足；而好的心态，信心也没有、悲心也没有、菩提心也没有。我看见有些人真的很可怜，虽然他自己心里想：我要变成一个好人。这么多的智者都在建立，这个观点应该是正确的。可是，没有任何理由的、各种各样的、乱七八糟的分别念经常覆盖着他心性的本来光明，非常可怜。而有些人福报比较不错，虽然遇到佛法的时间不是很长，但是短暂的时间当中，对与佛陀有关的真理、智慧马上能生起定解和信心，相续中邪知邪见的迷雾逐渐消失。当然，这的的确确与今世的精进和前世的因缘有很大的关系。有些再闻思，再怎么样，好像相续中的邪见越来越严重，让他真正说出一个理由，也说不出什么，反正自己对自己增加迷惑：不是这样的吧？这样不可能吧？这样不行吧？甚至说话时，鼻子和嘴巴都变成了很难看的一种



形状。

寅二（建立未来无终）分二：一、建立具有我执之明了无终；二、建立无有我执之光明无终。

卯一（建立具有我执之明了无终）分二：一、以因建立；二、抉择意义。

辰一、以因建立：

因聚齐全无障碍，依因后际无终成。

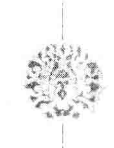
这是后际无终的成立方法，也是一种推理。怎么样成立呢？如果前世存在，那后世肯定存在，不可能今世就消失了。其实，前世今世存在也可以说，前世后世存在也可以说。因为，如果前世今生两者都存在，那么后世也决定存在。推理的方法可以这样说：凡夫心的后识必定存在，为什么呢？因为业惑烦恼的因缘具足，无我智慧的障碍没有的缘故。如同水分、化肥等所有因缘样样齐全，种子不得不产生后面的果一样。这是用三相推理来进行论证的，意思就是说，我们凡夫人现在不可能具有证悟无我的智慧；既然没有，那后识决定存在。为什么呢？因缘具足、没有障碍之故。

表面上看来这个推理只有两句，但实际上非常尖锐。成千上万的智者集聚在我们面前，也没有办法推翻这种推理。当然，如果你觉得能推翻，那我们可以分析。你也不用怕：我推是能推翻，但是我把这个观点遮破了的话，会不会佛教中的所有宗派都有点不好意思。算了吧！我念一个金刚萨埵心咒不说话。不用这样，你相续中真的有邪见的话，可以跟很多道友交流，包括我在内。以前，我们对这些问题也思考过很多，也知道现代人的一些想法、做法和说法。东西方文化的结晶，乃至

现在很多心理学家、文学家的文选，我们并不是没有学习过，而是学习过。学习以后，感觉到并没有经得起观察的理论。虽然他们口头上说不承认，但是光口头上说肯定不行，必须要有非常充分的理由。三相齐全的理由有的话，那我们就哑口无言了，就没办法了。除此之外，想当然的胡言乱语根本派不上用场。

因此，如果我们自相续当中具有邪见：这种正理肯定不能说服我，前世后世肯定不存在，因为什么什么之故。那看你用什么样的因来进行论证，我们可以互相辩论。自古以来外道倒是不断出现，但是，真正能遮破前世后世的外道或智者却从未出现过。现代社会当中，大多数人希求现世的享受、财产等，像古代那样真正具有智慧的人士比较罕见，所以说也不一定能站得出来。对我个人来讲，也遇到过很多智者、学者，或者说博士、博士后等等，他们也认为自己是非常了不起的智者，刚开始的时候傲慢得不得了，认为前后世肯定不存在，从他们的态度和眼神中也看得出来，相续中有如山般的邪见。但是，真正让他们驳斥我们前世后世存在的道理，有些人连想也没有想过，只是说不存在而已。有些虽然用了一些理论，但是这些理论许多智者早就已经遮破完了，释迦牟尼佛、月称论师以及法称论师等早就彻底推翻了，可是他们根本不知道。就像杀完了的尸体，他们觉得还活着，认为还存在，但这是不合理的。有些虽然运用了一些现代的理论，但是，只要我们把因明的推理方式稍微变通一下，以现在的方式来对他们进行论证，他们的观点也是根本靠不住的。这并不是我们佛教徒自赞毁他、吹嘘自己，绝对不是！

众生相续当中业和烦恼是存在的，当然业别人不一定看得



到。但是，只要你相续当中贪心、嗔心存在，又没有无我的智慧，那你的心识来世的来世、来世的来世，一定会一直不间断。什么时候有了无我的智慧，相续中业和烦恼已经断完了，那个时候心识就变成光明的本体，就成佛了。从此以后，在轮回中就不会再继续流转，就像烧毁的种子一样。这个问题，下面可能还会说的。

在这些问题上，以上讲的这些道理非常非常关键。我们这里有些道友，可能以前所学的知识对你们的心理会产生一定影响。有时候我想，像我们学院里面的小孩，不管是汉族人、藏族人，从小都生长在这样的环境当中，长大以后对前世后世的承许上，应该说不会有什么问题。因为，他们从小就依靠父母、依靠老师学习前世后世存在的道理。从小就有这种观念，长大了以后，这种见解也会很稳固，不容易退失。可是我们有些人，从幼儿园到大学之间一直都学前世后世不存在的论典，到趋入佛教的时候，相续中的邪见习气已非常深厚，可能心中的疑结很长时间也没办法解开。但是我想，只要你虔诚研究，潜心学习，佛教的正理不可能不断除你相续中如毒树之根般的顽固邪见。

这两句的推理方式，我希望你们再次分析，我只是为了打开思路暂时稍微提一下而已。

辰二（抉择意义）分二：一、破他宗；二、立自宗。

巳一、破他宗：

谓业身心轮回因，为断二者经苦行。

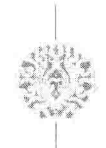
这是裸体派为主的外道们的观点，他们认为：善业、恶

业，还有身体以及众生的心，这些因缘聚合就成了轮回的因。因为裸体派等外道承认前世今世存在，而且还承许后世的解脱，他们为了获得解脱而经常苦行。现在世间有些宗教的做法就是这样的，印度就有相当多的外道是这样的。他们认为：众生的业、身体和心就是轮回的因，为了断除身体，为了斩断业和烦恼，应通过在水里面沐浴或者在火里面燃烧，以及用利刃割断自己的身肢等各种苦行来灭尽自己的身体，灭尽自己的业和心。如果把身、心、业三者全部灭完了，就获得上帝的果位、大自在天的果位等，从而获得各种殊胜的解脱。他们是这样认为的，但这种说法是不合理的。

无力无益无需故，尽业灭身非正道。

实际上，外道所说的这些道理是不合理的。不合理有三种原因。第一种是“无力”。你们刚才说为了灭尽这三者而行持苦行，其实如果我执没有斩断，仅仅依靠这样的苦行，你们的身体就根本不可能灭尽。正如《中论》所说，我执存在的时候，业和烦恼就会不断存在。这就如同一棵树的根没有断除，光是斩断它的枝叶花果，到了开春的时候它们又会开始生长。所以说，仅仅用五火或者用其他的苦行方式来灭尽自己的身体，这是没有任何力量的，就是无能的意思，根本不能灭尽你们所有的身体。所以，如果没有证悟无我，就无法斩断业和烦恼，如同根没有断除，枝叶花果等就不可能根除一样。这是第一个问题。

第二种是“无益”，就是没有利益。什么是没有利益呢？对方说业和身体可以用苦行来摧毁，一般来讲通过苦行来摧毁业和身体也有一定的困难，即使说可以，但是也仍然要不断转生在轮回当中，因为有烦恼无明的因之故。你们的身体纵使以



苦行摧毁无余，实际上也还要继续流转在轮回当中，所以没有任何利益。

第三种是“无需”，就是不需要。我们需要的是什么呢？就是要断除我执。如果断除我执，身体就不需要如此的苦行，所以说没有必要。

因此，你们所说的道理根本没有用。依靠苦行将自己的业力、身体和心三者完全摧毁，从而获得解脱，这种说法只不过是你们宗派的一种自我安慰而已，实际上依靠这样的修法根本不可能获得解脱。现在世间当中也是，心里面什么都没有修，仅仅是依靠一种苦行，仅仅是依靠一种外在的形相和表示，却认为自己已经获得解脱，实际上这并不是解脱的正道。为什么呢？因为佛教中讲到的无我空性，才是断除轮回的根本因。如果对无我的智慧没有真正通达，那世间中的其他行为再努力行持也并不能完全断除轮回的根本，实际上它们只能起到一种辅助作用。可见，我们在分析他宗的时候，也能以此了知佛教的殊胜之处。

巳二（立自宗）分二：一、认清转生轮回之因；二、分析彼之对治。

午一、认清转生轮回之因：

我们佛教自宗应该依靠十二缘起，也就是说应认识一切轮回的根本因就是我执无明烦恼。

生因无明由其中，亦起烦恼业轮回。

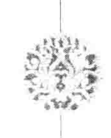
从此处中生他处，彼之贤劣业所为。

这里面讲得非常好。总的来讲，我们自宗认为，三界轮回的根本因就是无明。所谓无明，按照心和心所一体的观点来

讲，就是我执——萨迦耶见，我执萨迦耶见就是无明。就像《入中论》第一个颂词所讲的那样，众生因为有了我和我所执，一切轮回的迷乱显现就会自然而然出现。有了无明，面对悦意的对境就产生贪心，面对不悦意的对境就产生嗔心；有了贪嗔心就会造善业和恶业；有了善恶业，在业风的吹动下就开始形成六道轮回。所以，十二缘起后面的其他支就不断出现。因此，轮回的根本就是无明，并不是你们外道所承认的身体、业等。

分别来讲，我们现在根的六种内处，是从以前的处当中产生的。《释量论·成量品》里面有一个教证，《前世今生论》也引用过。怎么从以前的处当中产生呢？意思就是说，我们即生中的六根是从前世的根当中产生的。在前世的根作为近取因，前世的心作为俱有缘的情况下，色界和欲界的众生的六根可以出现。如果前世俱有缘的心识没有执著色法，那么我们虽然有了前面的近取因——根，但是因为没有心识俱有缘的缘故，就会转生到无色界当中去。因此，我们即生当中的根的近取因是什么呢？就是前世的根。俱有缘是什么呢？前世的心识。前世的心识必须要对色法有我所的执著，如果我所执著的俱有缘通过禅定力完全已经摧毁或者压伏，那我下一世不一定转为有色根的众生，不一定变成这样，可能转生为其他众生。所以说，应该依靠他处的根而产生。但是，根与识二者的贤劣、好坏是依靠它们的增上缘——业来操作的。增上缘的业怎么操作的呢？比如说我的根或识好不好，这都是依靠业起作用而产生的。

这一点，没有学过因明的人可能有点困难，从前世的眼根当中产生今世的眼根，刚开始的时候有点接受不了。但实际



上，不管是我们到了中阴身也好，或者是现在人活着的时候，有时候色根由真实的色根作为因，有时候并没有真正的根，只是以习气的方式来附属，这种现象倒是有的。

通过分析我们完全知道，今世的根是通过前世的根而获得的。这种道理，月称论师在《四百论讲义》里面用鸽子的比喻来说明：今世的身根为什么会出现前世身根的标记呢？这就是缘起，有一种近取因，近取因的不共缘起已经浮现在身体上面。否则，以现在的科学再怎么样衡量也只能成为一种奥秘，除此之外根本没办法回答。这个问题应该这样来理解。

午二（分析彼之对治）分二：一、片面压制；二、全面根除。

未一、片面压制：

如果我们没有通达无我，仅仅通达一些其他道理，那我们相续当中的我执就只能压伏，并不能完全根除。

慈等与我不相违，因非能断轮回根。

我们可以通过修大慈大悲心来对治自相续当中的嗔恨心，修不净观来对治相续当中的贪心，修喜无量心来对治嫉妒心，等等。通过这样的方式来对治我们相续当中的各种烦恼，能不能到达无我的境界呢？不能。因为慈心等与我执并不是完全相违，所以虽然修了悲心和不净观等，但是并不能根除我执，因为这些观想的作用只不过是暂时压伏自相续当中的烦恼而已。实际上，要完全斩断相续中的我执，必须要有无我的智慧。这一点在《释量论》的颂词当中也是有的："慈等愚无违，非极治罚过。"慈等与我执不相违的缘故，并不是究竟的对治法。

原来有一位老堪布，他经常背诵这两句——慈等与我不相

违，因非能断轮回根。他非常好，虽然不是很聪明，但却经常思维法义。他提水路过我门口的时候，有时候会坐一会儿，这时候经常说：《释量论》是这样说的，《量理宝藏论》也是这样说的，慈悲心不违我执！慈悲心好是好，但是并不能完全根除我执，对对对！然后，又拎着水桶慢慢回去了。他经常喜欢用这个颂词。那个时候，我们山沟里面的修行人也不太多。当时我的院子很大，他的院子在很远的地方。学院那时并不像现在这样，一个房子接着一个房子，空间很宽广。

未二、全面根除：

无我与我相违故，现见无我彼即除。

无我的智慧与我和我所执完全是相违的，一旦我们现见了无我的智慧，或者说通达了胜义谛，那我执马上就会断除。不管是通过中观，还是通过无上密法，只要我们相续当中已经产生了真正的无我智慧，那么所有的我执烦恼就会被一并遣除掉。

下面，用一个比喻来说明这个道理。

种子虽非有初始，然为火焚见后际，

如是轮回虽无始，然见无我成后际。

一旦证悟了无我，从此之后凡夫的心再不会延续下去，那个时候就已经终止了。这个道理用一个比喻来说明：这就像世间中的青稞、稻子、麦子等的种子一样，从它们的前面来讲，如前面几品所分析的一样，任何法前面的同类是不断而存在的，所以没有初始；但是一旦用火烧坏了种子，从此之后，它的后际再也不会延续下去。同样的道理，轮回当中所有凡夫人的心，虽然从无始以来到现在一直都是存在的，也就是说无有



开端；但是，如果我们依止善知识、依靠佛法而通达了无我，自相续当中我执的种子就会完全根除，那从此之后，在三界轮回当中就再不会漂泊，原来的心也就从此终止。

很多高僧大德的教言也是这样讲的，对总的轮回来讲，可以说无始无终；但是对个别众生的轮回来讲，虽然无始，但是有终。以我等大师释迦牟尼佛为例，显现上佛陀无始以来都在轮回当中示现各种各样的众生，但到义成王子的时候，自相续当中所有的成就现前，从此之后再也没有转生过轮回。所以，总的轮回虽然无始无终，但是对个别众生来讲，你一旦获得了成就、证悟了无我，那从此之后，就再不需要漂泊轮回！

Chapter 59

《量理宝藏论》第九品当中，正在讲以量成立世尊成为量士夫，我们现在讲“说自宗合理”中的建立无有我执之光明无终。

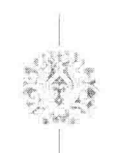
卯二、建立无有我执之光明无终：

前面已经给大家作了介绍，到了最后的时候我们的分别心会有终结，就是有完结的时候；因为分别念通过无我的智慧斩断之后，再也不会产生。所以，轮回虽然是无始的，但是对个别众生来讲却是有终的。于是有人心想：那么，我们光明的心的本性是不是也有中断呢？比如，当我获得涅槃的时候，我心的相续会不会也以此而中断？有没有这种情况呢？下面进行回答，并没有这种情况。

生起明心因已齐，无障碍故决定起。

从了义的角度讲，众生心的本体，不管是显宗还是密宗，都共同承认为是空性光明无离无合的一种本性。这种本性，从凡夫到佛果都不会灭尽，也就是说这种光明的心没有灭尽的时候。当然，这是从光明如来藏而言的。这方面的内容，在显宗论典《宝性论》当中有广说；密宗里面，外续部和内续部的有关密续里面则阐述得更为清楚。

而此处所讲的光明的心，是指唯识宗的有些论典中讲到的依靠四种理由来建立、远离能取所取的明清心识。这种明清的



心永远也是不会灭尽的，不会灭尽的原因：一个是它的因具足，任何一个法，因缘具足果就会无欺产生；第二个原因它没有障碍，因为人无我和法无我的智慧与远离能取所取的明清心识没有任何相违之处，没有相违的话，它一直会延续到佛果。因此，在获得佛果的时候，它就不会像众生不清净的分别念那样中断，这种明清的心不会终止、间断。不间断的理由，在《释量论》中有广说。

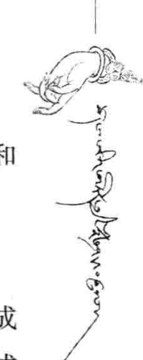
总而言之，我们的分别心最终全部都会灭尽的。因为，贪心等是烦恼障，对三轮执著的心属于所知障，而在获得无我智慧的时候，随着证悟的不断提升，相续中所有能取所取的分别心也会随之不断灭除；而证悟究竟时，分别心也会全部灭尽无余。远离能取所取的心的光明虽然不是分别念的境界，但是这种光明的现分就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，永远也是不会灭的。到佛果的时候，佛的尽所有智和如所有智也是以这样的明清心而显现的。但是，这种明清心无法以分别念来进行推断、揣测，也就是说它是无法衡量的。

总之，因缘具足的缘故，无有障碍的缘故，心性的本体不会灭尽，它会连续不断地产生，乃至现前佛果的时候也会存在。这个道理大家应该搞清楚。

下面讲前面所推出来的因是周遍的。

子二、建立周遍：

我们现在的这个心，为什么以后一定会变成如所有智和尽所有智的智慧境界呢？因为，心跟任何其他事物都是不相同的，它具有任何其他事物不具备的功能与特点。也就是说心的所依极其稳固，依之可以进行串习与修行，并能最终达到无限



圆满的境界。而除心之外的其他任何事物，都没有这些功能和特点。因此，下面所讲到的这些理论是周遍的。

串习畏等生明受。

此处讲到，心的所依是稳固的，因为我们从凡夫一直到成佛之间，相续中所积累的资粮、功德，一直以蒸蒸日上的方式存在，这说明我们的所依是稳固的。再加上长期修行，心的相续从资粮道到加行道，加行道到一地，一地到十地一直有所增上；也就是说越修行，相续就会越有所改变。这一点，《释量论》也说了，如果我们的相续一点都没有改变，那就应该有这样的情况：我们学习任何一种知识，会越学越笨；或者到了一定的时候，再也无法上去。可是并不是这样的。因为我们从小到现在越来越学习，自相续所积累的智慧也越来越多，功德也越来越增上。这一点，凭我们自己的体会也能感觉得到。

因此，在所依稳固的基础上长期修学，自相续的功德会越来越增上，因为经过了长期串习的缘故。这一点，以我们平时的经验也可以知道。比如说有些人心里面经常串习恐怖，结果就会出现恐怖的境相；或者说经常引发强烈的贪心，有时候贪心的对境就会出现。这说明，我们的心随着串习会有所改变。当然，这两个比喻并不是从最究竟的方面来比喻的；意思就是说，我们的心随着串习力会有所改变，是从这个角度来安立的。这样一来就会知道，我们的心随着串习、随着修行会越来越有进步。

壬二、建立法相：

明清的心真正到了最究竟的时候，它的法相到底是什么样呢？下面就讲这个问题。



无二取故成无谬。

前面也讲了，瑜伽现量不可能有能取所取。既然完全没有能取所取的分别念，而且存在心性的本来光明，那么这种心就应该是无有错谬、无有分别的。因为它能无误衡量对境，所以它是正量。因此，佛陀和菩萨的智慧应该以这样的理论来建立：它能照见一切对境而且符合实际情况，与事实没有任何相违的缘故，诸佛圣者的所见成为正量，因为它没有错谬、没有分别。如果有分别，分别的心和心所是三界的本性，那就不符合实际真相，会有这种情况。这是建立法相。

希望你们把这个科判跟前面的内容结合起来继续宣讲、思考。因为时间关系，我在这里进行详细推断有一定的困难，所以今天就讲得稍微略一点。

壬三（遣于成立义之诤）分二：一、遣断圆满不合理之诤；二、遣智圆满不合理之诤。

癸一、遣断圆满不合理之诤：

有人认为，佛陀断除一切障碍不合理。对方向我们发出这方面的辩论。

有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。

有些外道认为：从凡夫到佛之间智慧越来越增上，最后获得佛陀的一切种智并断除烦恼障和所知障，这种情况是不合理的。为什么不合理呢？首先，他们认为不能断除障碍，所有的烦恼障和所知障不能断除。为什么呢？因为这些障碍是心的本性，也就是说所知障和烦恼障就是分别念，分别念跟诸障碍无二无别；如果断了诸障碍，那众生就没有心了，因此不能断除。其次，即使能够断除，但凡夫众生具有愚痴烦恼，因此也

不知晓断除诸障碍的方便。第三个原因，即使已经断除了烦恼障和所知障，但是到一定的时候也会恢复；原来断完了的，已经获得阿罗汉果位或者其他圣者果位的众生，他们的烦恼习气会恢复，所以不稳固。

通过以上三个理由，他们认为，佛陀断除一切障碍的道理不成立。不能、不晓、不稳固的缘故，你们佛教所承认的，佛陀断除一切障碍的说法极不合理，对方是这样认为的。

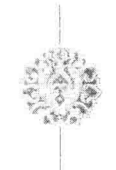
我们可以对他们如是遮破：

非自性故有方便，及除因故解合理。

我们对上述几个问题完全可以回答，其实这些在《释量论》中讲得比较广，在本论中则以摄略精要的方式进行宣讲。你们刚才说：不能、不晓、不稳固，我们说：能够、了知、稳固，可以反过来这样辩论。

第一个原因是能够断除。怎么能够断除呢？因为，烦恼障和所知障根本不是心的自性。心的自性是光明，而烦恼障和所知障完全是众生的迷乱分别，它们是偶尔性的，并不是心的自性，就像虚空中的云雾一样。如同我们不能认为云雾与虚空一味一体一样，心的本体绝对不是烦恼障和所知障的自性。《释量论》说，心性即是光明。正因为客尘是忽然、偶尔性的，不是心的本性，因此能够断除。

第二个原因，你们说众生不知道断除障碍的方便，其实是知道方便。有些凡夫众生，依靠佛陀与传承上师的教言就能了知。那如何断除烦恼障和所知障呢？首先要通达空性见解，通过修行之后就可以断除，也就是说以修行和见解的力量可以断除。所以，不了知方便的说法也是不合理的。



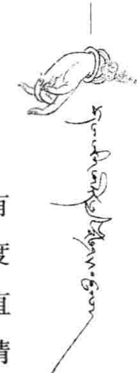
第三个原因是稳固，你们说不稳固，这种道理也是不合理的。因为我们是以断除种子的方式而断掉障碍的根本，就像种子已经烧坏了，它永远也不可能再恢复一样。水银通过处理之后，它再也不会变成毒；同样的道理，通过无我的智慧，自相续中的障碍从根本上、从种子习气上已经断掉的话，那它再也不可能恢复。自古以来，不管是阿罗汉，还是不退转果位的菩萨或者佛陀，他们从来没有变成过凡夫人，这是事实。所以，已经开悟、证悟的人，最后又退失到凡夫地的情况是没有的。虽然小乘自宗的观点认为，有些阿罗汉有暂时退失，但大乘并不这样承认。获得佛果以后，原来的种子、习气又复苏，再流转轮回当中，这种情况绝对没有。因为自相续当中，流转三界轮回的根本——烦恼和业的相续，已经被无我的智慧火焚烧殆尽了。既然已经烧完了，那怎么还会开花、结果呢？绝对不可能有。如果有，那就违越了因果规律。因此，这种情况也不合理。只不过因为你们外道对因果规律不太了解，所以才会导致如此邪见的产生。所以，从断除障碍的角度来讲，佛教自宗所承认的解脱以及所获得的佛果合情合理。这个问题应该这样来安立。

癸二（遣智圆满不合理之诤）分二：一、遣因修道不合理之诤；二、遣果遍知不合理之诤。

子一、遣因修道不合理之诤：

谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。

这是个别外道的观点。他们说，你们佛教徒认为经过漫长时间修习，凡夫的心变成菩萨的心，最后获得佛陀的智慧，已经变成无量无边的广大智慧，这种情况不太合理，因为世间上



的任何一个东西都不可能达到无限的境界。

他们用了三种比喻。首先是跳跃的比喻，他们说：比如有些运动员跳高、跳远，到一定限度的时候，就再也不能无限度地跳了。国际上所有的运动员，没有一个人能通过训练，一直跳跳跳，最后飞到虚空当中去，跳到了天边，没有这样的情况。虽然有些人刚开始不会跳，通过训练慢慢慢慢有了一些进步，但是到一定的时候，他再也不可能提高了。从这个比喻也可以知道，你们的佛陀有无边的智慧不合理。

第二个比喻是水的比喻。比如说用火来烧水，最后水开始沸腾，但无论怎么样水也不可能变成火的本性，水再怎么样热，它的温度再高，它的本体也不可能变成火的本性。同样的道理，你们说我们的心通过修炼，最后变成佛陀不可思议的二无我的智慧本性，这也是不可能的。如果真的是这样，那么水也应该变成火的本性，但这种事实是没有的。

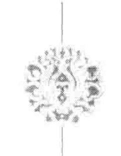
第三个比喻是纯金熔化的比喻。比如说一些金属物或纯金通过火来熔化，熔化之后一旦离开火又会变成固体，又会凝固，不可能永远处于液体状态。同样的道理，虽然通过对治力精进修持已经断除了这些障碍，也增长了智慧，但是一旦离开对治，佛的智慧就会变成凡夫人的心。

通过三种比喻可以说明，你们佛教所承认的佛陀具有不可思议的智慧不合理。对方以这三个比喻来进行辩论，其实这些比喻在《释量论》中都讲到了。

下面我们进行回答：

观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。

你们这种比喻不合理。要用比喻的话，应该用相合的；完



全不相合，用这样的比喻，那就不合理。佛陀具有不可思议、无法衡量的智慧是成立的，没有任何理由不成立。你们在这里所用的这些比喻，完全都是不合理的。怎么不合理呢？首先是跳跃的比喻不合理。当然我们也知道，运动员到一定限度的时候再也不能跳得更好，其实其原因是这样的：他的所依是身体，那他再怎么修炼也不行。按医学观点来讲，人刚开始的时候不能跳很高，其原因是，人的身体中有涎分等沉重的元素、因素。通过锻炼、训练，这些沉重的元素、因素越来越少，那个时候你的身体就能跳得越来越高。但是，当你身体中的沉重障碍全部遣除完了以后，你身体的跳跃就达到最高的限度了，你的所依——身体再怎么样修炼，也没办法提高成绩，因为你原来的障碍已经遣除完了。从此之后，自身能力已经达到极限，再也不可能接连不断地增上。所以身体并不是无有限度的比喻。而我们的心识从凡夫到佛果之间，它的慈悲、光明和智慧会越来越有所进展、越来越有所增上，一直到与所知万法相应的不可思议的圆满智慧彻底现前为止。

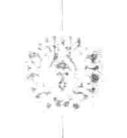
你们用一个有限度的事物来比喻无限度的事物，这完全是不合理的，所以第一个比喻不成立。因为你们的比喻，身体的跳跃观待勤奋，一旦离开勤奋，或者身体上面的沉重物全部祛除以后，就再也不可能进步了，这就是事物的必然规律。

你们刚才所举的水的比喻也不合理，因为它的所依不稳固。水，我们大家都知道，用火来烧开的时候它的温度很高，但再烧下去，它也不可能变成火的本性，要么继续沸腾，要么变成没有，也就是烧干。因为它的所依不稳固，它是水的微尘组成的。而我们的心识并不是这样，通过修炼以后，原来的悲心和慈心可以变成无我智慧的本性，或者说我们心识的慈悲和

智慧的本体逐渐逐渐可以显现出来。也就是说，我们现在的慈心和善心可以变成佛的本性，这在《释量论》中也讲了。为什么说众生的慈悲心是心的一种光明成分呢?《释量论》讲，这是因为每一个众生都具有善心，比如说非常粗暴的众生，像猛兽，它们的相续中也有对自己幼崽的慈悲之心。当然，如果用贪心、嗔心来比喻，老虎等猛兽的相续中也有贪心、嗔心，那与这个理由好像就比较相同。但是，他这里讲慈心和悲心的原因，是因为慈心和悲心与无我智慧不相违，这在《释量论》中也讲了。

当无我智慧越来越增上的时候，慈心和悲心也会跟着它而增盛；而贪心、嗔心以及嫉妒等烦恼分别念与无我智慧完全是对立、直接相违的，它们会逐渐减弱乃至彻底断灭。因此说，我们现在的慈悲心会变成无分别的慈悲心，并且越来越增上，到佛地的时候，慈悲和智慧的光明就会以最极圆满的方式存在。而贪心、嗔心与无我智慧完全是相违的，就像水和火一样；这样一来，在佛的智慧面前，不管是有缘的方式也好，无缘的方式也好，贪嗔等烦恼分别念都不会存在，其原因也在这里。刚才第二个比喻，水不能变成火的本性，是因为它的所依不稳固；而慈悲心变成佛陀无我智慧的本性，是因为心的所依是极为稳固的。不管众生转生到地狱当中，还是转生到旁生当中，或者证得阿罗汉的果位，乃至一地到十地，全部都是依靠光明心的稳固本体而产生的。所以，你们第二个比喻也不合理。

第三个是金子的比喻不合理。当然金液离开火的时候，它就会变成固体，这是对的。可是我们这里是以断根本的方式已经悟入了法的本性、实相，所以永远也不会退转。因为，虽然



以前处在迷乱当中，但将迷乱的现象全部断除而悟入真正的实相之后，就已经获得了一种殊胜的果位，所以最后退回到凡夫的现象绝对是没有的。你们刚才所讲的，虽然金子已经熔化，但当火离开以后它又会变成固体，这跟我们现在所分析的事物完全不相同，所以你们这一比喻不合理。

因此，你们用三个比喻来说明佛陀的遍知智慧不成立，这种说法不合理。反过来说，我们自宗的观点：佛陀的智慧完全是依靠勤奋的力量、依靠串习、依靠所依稳固，最后断除所有不清净的种子而现前的，所以尽所有智和如所有智的智慧完全成立。因此，具有这两种智慧的佛陀是成立的。应该以这种方式来回答，这是有关修道方面的辩论。

子二、遣果遍知不合理之诤：

谓由修习空性悲，变成彼性虽可能，

然诸所知无有边，建立遍知实困难。

对方认为，你们刚才所说的空性智慧的功德和悲心的方便法，这两者通过串习，最后自己的心达到大悲和智慧无二双运的究竟佛果，通过你们上面的分析，我们觉得这是有可能的；但是有一件事情我们不能理解，你们佛教说佛陀是遍知，能通晓一切万法，但通晓一切万法是不可能的，为什么呢？因为，如果一切万法有边际，那通晓它也是可以的，但是世间上的万事万物没有边际，那佛陀的智慧怎么能通晓一切万法的边呢？所以这一点是不合理的，有一定的困难。对方给我们提出了这样一个问题。

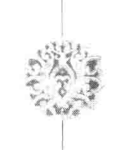
我们回答的时候，用两个方面来进行回答。首先是：

主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。

我们对他们进行回答的时候，应该从两方面来考虑，这一句是一个方面的回答。其实，自古以来佛陀能不能成为遍知的辩论都是有的；如果我们佛教徒真正能按照两大理自在——法称论师和陈那论师的观点来进行分析，那么这个问题就很容易回答。在古代，在具有邪见的人面前，以古代的文化和佛教的逻辑推理结合起来就可以进行回答；现代的有些人也有各种分别念，也产生种种邪见，在他们面前，以佛教的逻辑推理与现代文化结合起来就可以进行回答。这是完全可以答复的。所以说只怕我们佛教徒不懂佛教的真理，如果懂了，那么回答对方的问题就绝对不会有任何困难。但是现在有些佛教徒，平时也没有深入研究佛教，一遇到问题的时候就不知道怎么说，或者只凭自己的分别念来进行回答，恐怕这是靠不住的。因为现在世间的有些智者，他们的相似智慧应该说还是比较尖锐的；所以，凭我们自己的力量来对他们进行回答，很多问题确实有一定困难。但是，如果我们会用前辈因明论师的教理，那就没有困难。

对他们怎么回答呢？回答的方式有两种，也就是说可以从两个方面来建立佛陀就是遍知。一方面，佛陀彻知一切必要之义，以这种道理可以证明佛陀就是遍知、量士夫。另一方面，以彻知一切万法的意义的推理可以了知佛陀就是遍知。有这么两个理由。

第一个理由的意思是什么呢？也就是说，你要知道佛陀是遍知，不一定需要以了知无边无际的万法来成立，但是应该了知的一定要了知，对一个人最重要的希求，要满他的愿，所以对最重要、最主要的问题必须要精通。如果精通了这个学问，那就可以叫做遍知。比如说世间当中，这个人叫智者，因为他



是专门研究物理学的学者，所以人们称之为智者。可是，这位物理学者对化学、地理等学科会不会精通呢？不一定精通，但是人们却称他为智者。以这个比喻可以说明“佛陀就是遍知”，因为他了知一切众生最需要的事情的缘故，所以称为遍知。这个时候有些人可能会怀疑：主要了知的事情佛陀倒是知道，但是对一切万法是不是不能全部通达呢？这不用怀疑，下面会给你回答的。

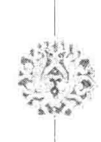
世间中，沉溺在三界轮回里面的可怜众生，他们现在最需要的是什么呢？就是赶快、迅速离开三界轮回的痛苦。对每一个众生来讲，这是迫不及待、极其需要的一件大事。比如说监狱中有一位非常痛苦的众生，对他来讲，其他的事情：监狱里面所有建筑物的分析，监狱里面的其他知识，这些并不是很重要，他只想从这里面解脱出来。对这样的人来讲，了知解脱的方法可不可以叫遍知呢？可以叫遍知。按照《释量论》的观点，佛陀是遍知的唯一理由就是佛陀无误宣说了四谛法门。这个四谛法门，世间任何一位学者和智者都根本不能通晓它的奥义。因此我们要知道：众生要离开痛苦，首先必须要知道痛苦，进而了知痛苦的来源就是集谛——业和烦恼。那么，这样的根或种子是依靠什么样的法来断除呢？依靠道谛。依靠道谛来断的话，最后就会出现灭谛的果。所以，四谛对希求解脱的众生非常重要。

佛经中有个比喻，一个人的心脏中了箭，对这位病人来讲需不需要分析：箭的质量是什么样？从什么地方射来的？它的长短是多少？这些并不是很重要。应该把箭拔出来并进行医治，让他的痛苦早日解除，这一点才是最重要的。同样的道理，我们这些众生现在已经中了烦恼、痛苦的箭，从这些烦

恼、痛苦中马上获得解脱，这才是最关键、最需要的一件大事。所以说，佛陀为众生宣说了四谛法门，宣说了缘起空性，这就是成为遍知的最好理由。

这可不可以称为遍知呢？可以称为遍知。因为这里说“主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。”众聚指众人聚足，或者说人全部来了。“人全部来了”，这需不需要全世界所有的人都来呢？不需要，只要该来的全部来了就可以这样说。或者为了治病而配中药，我们很多中药医师会知道，“中药全部抓齐了”，是不是世界上所有的中药全部都齐全了呢？不可能。这个病人来了以后，医生对他说：药全部抓好了，你把药全部带走。是不是世界上所有的药他全部要背走呢？并非如此。但是人们平时说话的时候却说“药全部具足了，你把药全部带走”，这种说法是有的。同样的道理，因为佛陀了知四谛法门，所以可以称之为遍知——知道一切万法。可见，佛陀称为遍知的一个理由就是佛陀通晓一切必要之事。必要之事是什么呢？就是众生最需要解决的事情，也就是解脱。

解脱大事唯一佛陀能解决，其他任何凡夫众生都不能解决，世间中虽然有很多智者、学者、理论家和文学家，但是他们有没有力量、智慧或者说办法，让众生从轮回中获得解脱呢？这样的人一个也没有，他们自己在临死的时候也非常可怜，你们看一看那些著名科学家的传记就会知道。有时候，我不想看他们前面的贡献，只想看他们临死的痛苦。因为，不管他们在世间中获得了什么样的奖项与荣誉，都不能给他们的解脱带来丝毫的帮助，当他们离开人世的时候，完全比不上我们山谷里面一个默默无闻的老修行人。这些老修行人虽然在世间法方面没有他们那么精通，但是他们临死的时候却知道自己的



心怎么样转为道用。

下面以偈颂的方式总结前面所讲的意义。

了达一切必要义，诸智者称一切智。

如果我们了达了一切所需要的意义，那么诸智者就称之为遍知。萨迦班智达在《智者入门》中也说了，智者有两种，一种智者是了知一切万法的学者，一种智者是对自己所需要的一切知识精通无碍。

悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。

世间也是这样的。比如说，我们今天听法的行列中，所有的听法者都来了吗？我们说来了，全部都来了。但是，这里面大象、牦牛、小狗、小猴子没有参加，有没有过失呢？没有。那你刚才不是说所有的听法者都来了吗？听法者里面牦牛也可以听法，猴子也可以听法，以种下善根。牦牛不来的原因，所以我们今天上不成课，没有这种说法。我们平时开会的时候往往会说："现在人全部到了没有？""人全部到了。""没有到啊！美国人还没有到，非洲人还没有到。"并非如此，"所有人全部到了"并不是指全世界所有的人都要来，其他无关的人没有来而有关的人全部到了就可以这样承许。因此我们平时的语言中，遍知指的是在某一范围中对最主要知识精通无碍的人。人们并没有说："这不能叫遍知，因为他还有其他的知识不知道。"没有这种说法。

于是，我们有些人认为：这样的话，是不是有些事情佛陀不知道？因为这里只讲精通四谛法门就可以叫遍知，那其他的知识佛陀是不是不知道？是不是用这种方式来搪塞呢？绝对不是。实际上，佛陀能知晓一切万法。上面只不过以世间共称的

方式来建立佛陀是遍知，下面用推理来说明佛陀的确知晓一切万法。

抑或凭借比量者，成立彼为一切智。

或者通过比量成立佛陀为一切智智。当然，现量知道佛陀的智慧无量无边谁也没办法，阿罗汉观察佛的智慧肯定是无能为力的；而菩萨呢，即使文殊菩萨和观音菩萨去观察佛的智慧到底是不是遍知，他们也没办法，这如同普通人的智慧没办法衡量大智者的度量一样。但是，我们通过比量完全可以了知佛陀就是遍知。为什么呢？因为佛陀对世间任何一个非常细微、非常深奥的道理，就像空性、五道十地以及业因果的关系等，都能无误了知；既然这么细微的道理都能了知，那么比较粗大或者比较容易的事情就决定会知道。

佛陀在讲经说法或者在讲事实真相的时候，他所讲的完全符合实际道理，而且他的语言没有任何前后矛盾，所以我们称他所说的道理是正确的。并且，这些都是佛陀自己现量所见的，比如说一个人讲他故乡的一些事情，我的家里面有什么，我的故乡如何，他讲得非常清楚。这是因为他有现量的境界以后才能讲得出来，所以我们通过他的语言也可以推断出他已经现量照见。

以前有些论师认为佛陀就是遍知，为什么呢？因为他对如是甚深的《般若经》都能宣讲，何况我们名言中的迷乱现象。通过这种推理也可以知道佛陀就是遍知。或者说，我们尚且能现量见到日光下极其细微的微尘，那心专注的时候，前面的瓶子、柱子等就应该完全能照见，没有任何问题。同样的道理，我们也会知道佛陀决定是一切智智。



刚才也讲了，一切智智有两种，一种是了知一切必要之事的遍知，一种是了知一切所知的遍知。佛陀具此二者，世间的学者只有前者。比如说精通天文地理的智者，因为他们了知天文地理，所以在名言中我们称之为智者。但是佛陀并不是这样的，他既知道一切必要之事，也就是说佛陀知道众生最需要的，又知道一切万法。因此，我们通过推理可以建立佛陀遍知一切，在这个世间中任何一个人的智慧也无法与之相比。

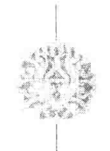
如果我们学习过《释量论·成量品》，并看过一些佛陀所宣讲的很深奥的因果道理、空性道理和缘起道理，那我们就会知道佛陀真的有这样殊胜的特点。以前我们讲《中论》的时候，大家在这方面都对佛陀产生了信心：不说圣者，以我们凡夫的眼光来比量推断，既然佛陀所说的缘起空性的理论如是深奥，那佛陀的尽所有智了知世间的所有知识就没有任何困难。以前，目犍连经常测试佛陀到底是不是遍知，在佛陀面前做各种各样的试验，最后导致他自己也特别害怕。这个公案以前给大家讲过，由于时间的关系在这里就不讲了。

现在世间中的有些人认为佛陀就是遍知，因为他在科学仪器没有发明之前，对身上的八万四千虫已经说得清清楚楚，所以佛陀就是遍知。但这只是一个相似的理由，并不是很完整。其实这一点非常简单，因为佛陀在有关医学续部、密宗续部中，对众生的身体结构、心识和身上面的虫类，还有世间中各种各样、大大小小的事物都有说明。实际上，对佛陀的尽所有智来讲，这并不是一件很困难的事情，要了知它其实是轻而易举的。

有些人讲：那这样，为什么佛陀不讲造飞机或者造火车呢？这么重要的事在佛经中为什么没有？如果这些事在佛经中

没有记载，那佛陀就不是遍知。其实，这是不一定的，因为这些没有任何意义，所以他们所说的是一些相似的理由。比如怎么样杀猪，杀猪的时候猪怎么吼，或者是蚂蚁洞里面有多少蚂蚁，蚂蚁洞到底怎么造，等等，这些都没有任何实义。但是，世间中的迷乱众生却认为，造飞机多么了不起，造火车多么了不起，造原子弹多么了不起！爱因斯坦真的很伟大啊！很多人都这样想。但实际上，最关键的是什么呢？就是三界轮回的众生普遍被三种痛苦折磨着，如何让他们出离这才是最关键的，也是最困难的。所以，佛陀给我们宣说了最重要的缘起法门。每一个迷乱众生的分别念中，都有自己觉得非常关键的各种各样的问题。但在佛的智慧观照下，这些都没有任何意义，即使是对众生自己而言。世间中没有任何意义的事情，还一一去说，一一去做，这实在是一种严重的颠倒迷乱。所以，佛陀并不是不知道这些，没有实义不讲而已。

上面这些问题大家也应该详细考虑，考虑以后就会知道，佛陀慈悲的开示就是为了让众生获得解脱，除此之外并没有其他特别关键的事。怎么样吃饭、怎么样炒菜等等，这些都不重要。对厨师来讲，他可能会觉得：既然佛陀是遍知，那么豆腐和白菜炒在一起到底口味如何，这个问题佛陀为什么不给我开示？对厨师来讲，可能诸如此类的问题比较关键。而对挤牛奶的牧民来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们挤牛奶的方法？对制造飞机的人来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们怎么造飞机？可能会这样想。其实，这些都是没有必要的事情。虽然每一个众生的迷乱分别念都非常多，但是这些并不是很重要，最关键的就是讲四谛法门让众生获得解脱，由此完全可以成立佛陀为遍知。



下面是暂停偈：

纵经劫间有所说，然于镜内顿时现，

如是所知无止境，佛智刹那即彻知。

世间中，纵然一个劫也说不完或者漫长的时间也无法宣说清楚的有些事物，通过圆光镜的缘起却可以顿时显现。比如说四大洲、须弥山，还有未来、过去、现在许许多多的事情，我们用语言来说，可能花很长时间也说之不尽；可是在藏传佛教当中，有一种圆光镜，通过它就可以顿时显现。当然不仅仅是藏传佛教，印度也有圆光镜。关于圆光镜，我以前专门写过一篇文章，但没有出书。圆光镜非常奇妙，通过修行人念咒，通过镜子的缘起力，在圆光镜中就会显现过去、现在、未来的很多事情，各种各样的境相在镜子里面都可以显现。当然，比较特殊的眼睛才能看得见，一般人的眼睛是看不见的。镜子中，未来、过去和现在三世所含摄的无量无边的事情，以缘起表示的方式可以顿时现前，这是非常奇妙的，是一般人根本无法想象的事情。

同样的道理，在佛陀的尽所有智和如所有智面前，未来、过去以及现在的各种各样细微、粗大事物的境相都会顿时现前，互相不会遮障，这是不可思议的一种境界。所以法称论师说：如来遍知不可思。我们凡夫人怎么样想，也是无法了知。我们也可以看到，佛经对未来的龙猛菩萨、无著菩萨是如何授记的，以及佛法的毁灭、兴盛还有未来劫的情况都说得很清楚。原因是什么呢？在佛陀的智慧中，未来、过去、现在的一切境相都会顿时显现，这就是原因。这是我们凡夫人怎么想也想不清楚的事，因为我们凡夫人的智慧毕竟是有限的。所以，

这就是不可思议的。在刹那间顿时显现，并不是佛陀经过很长时间思维，一直冥思苦想，最后才模模糊糊的稍微知道有这种外境，不是这样的。一刹那间，所有世间各种瞬息万变的事实完全呈现，这就是佛陀不可思议智慧的功德和威力。

当然，如果我们多学习一些有关佛陀智慧和功德方面的大乘经典就会知道，佛陀跟任何凡夫和菩萨的的确确不相同。包括在《随念三宝经》的讲义当中，也讲了遍知佛陀的一些功德。我相信，各位对佛陀应该都有一种不退转的信心，有了这样的信心之后，我们才能成为一名真正的佛教徒。



Chapter 60

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》第九品，本品主要讲现量，现量分真现量和相似现量，真现量前面已经全部讲完了，今天是第二个大科判，讲相似现量。

戊二（似现量）分二：一、法相；二、分类。

己一、法相：

所有错乱之心识，即承许为似现量。

不管是有分别，还是无分别，所有不符合实际道理的迷乱、错乱心识都可以安立为相似现量。

有些人可能这样想，现量毕竟是一种无分别，因为以前讲过真现量全部是无分别，所以将错乱中的无分别安立为相似现量倒是可以；但是，有分别的错乱识怎么能安立为相似现量呢？如果要安立，那安立的原因是什么呢？可能会这样想。这个原因在下面会广说。

其实，法称论师的《释量论》也讲了，相似现量分四种。第一种是失坏根的无分别相似现量，其他三种全部属于分别错乱识，是这样安立的。因此我们这里，所有的分别识都可以包括在相似现量当中。其原因实际上是分别识也有显现，但是并没有直接照见对境的自相，从这个角度来讲，所有的分别识都可以安立在相似现量之中。

己二、分类：



彼有分别无分别，无分别亦根与意，

分别有三说六种，为除邪念而分说。

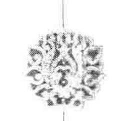
相似现量分为无分别相似现量和分别相似现量两种。无分别相似现量又分两种，一种是错乱根识，就像我们眼根错乱的时候在虚空中看见二月，或者眼根受到损害的时候见到各种毛发等等，这些都属于无分别根识错乱的相似现量。另一种是错乱意识。在我们做梦的时候，五根识都没有所依根，那个时候五根识都没有；但是意识却依靠自己的迷乱习气而显现外面的山河大地等，这些都属于错乱意识，叫无分别意识错乱的相似现量。所以，无分别相似现量分错乱根识和错乱意识两种。

分别相似现量分三种：具名所依分别错乱识、增益他境分别错乱识和具隐蔽分义分别念错乱识。

第一个是具名所依分别错乱识。这个错乱识是什么样呢？我们将不同地方、不同时间、不同形象的事物执为一个法，是这样的识。比如说树木，本来时间、地点、形象都是不同的，但却把它们执著为是一个实体总相的树木，也就是我们第三品所讲到的总法，总法的执著就叫做具名所依分别错乱识。实际上这是一种分别，也是一种错乱，所以属于相似现量。

第二个是增益他境分别错乱识。比如说我们把花色的绳子执著为毒蛇，或者把不清净的身体执著为清净的身体，等等。世间许许多多将对对境的错乱认识执为真实的错觉，就叫做增益他境错乱分别识。

第三种是具隐蔽分义错乱分别识。这就是我们下面所讲到的几种识：比量识、比量生识、忆念识、现求识，这些都包括在具隐蔽分义错乱分别识中，我们下面可以宣说。意思就是说，我们对外面的事物不能如实了知，而依靠比量或其他方式



来推测对境，这就叫做具隐蔽分义错乱分别识。

我们这里说三种，按照《释量论》的观点，错乱分别识也分这三种。那为什么陈那论师在《集量论》中说有六种呢？确实，《集量论》说了六种：错乱识和世俗识、比量识和比量生识、忆念识和现求识。但这是有原因的，有什么原因呢？为了遣除内外道的各种分别念而宣说了这么多的分类。

《集量论》所讲到的六种识里面，我们首先讲前面的错乱识。错乱识到底是什么样呢？错乱识跟前面的增益他境分别错乱识一模一样，是与将花色绳子执为毒蛇一样的识。世俗识跟前面讲的具名所依分别错乱识一模一样，是将不同地方、不同时间的事物执著为一个总法的识。后四识是由具隐蔽分义分别识中分出来的。其中的比量识是指执著因的心识，比如说“山上有火，有烟之故”，我们执著烟的识就叫做比量识。然后是比量生识，如通过因（烟）推出山上火存在，这是一种意识，叫做比量生识。什么是忆念识呢？所谓忆念识就是回忆过去事的心识。现求识就是希求未来事的心识，如我将来要获得佛果，我将来要如何如何等。从因明量的角度来讲，忆念识和现求识包括在相似现量中，其原因是因为这两种识当时的所取境没有如是现前的缘故，过去的事在当下的识当中也没办法体现，未来的事现在也没办法现前，所以忆念识和现求识安立为相似现量。这样，总共分了六种。

那分六种的具体原因是什么呢？宣说前面两种识：世俗识和错乱识，是为了遣除吠陀派认为的根识有分别的邪念。中间的比量识和比量生识，是从推理的角度来讲的；也就是说，从依靠因的角度，为了证实建立非根识的同品喻而宣说了这两识。因为，真正的现量必须依靠所取境来了解，而我们现在依



靠比量所了知的法并不是根的对境，它必有错乱的成分；因此，比量识与比量生识是从推理的角度来安立的。后面两种识是从不依靠推理的侧面来安立的，因为对未来的希求也好，对过去的回忆也好，这些都没有什么推理。因此，陈那论师在《集量论》中宣说六种分类是有必要的。

我们前面也讲了，世俗识就是具名所依分别识，错乱识就是增益他境分别识，具隐蔽分义分别识包括后面四种识。

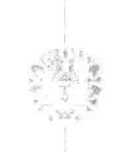
可见，法称论师和陈那论师两位尊者的究竟密意，不但不相违而且各有各的特点。因此我们大家应该知道，相似现量包括分别识，分别识又分六种或者三种。按照陈那论师的观点分六种，而法称论师分三种。六种分别识也包括在三种分别识当中。三种分别识加上两种无分别识，总共有五种识，这五种识全部属于相似现量。为什么是相似现量呢？因为这些识并没有当下如理如实了知所取境。从显现境的角度来讲，这些识也不一定全部都是错乱识；但是从所取境的角度来讲，都应该成立为相似现量。相似现量的分类就讲到这里。

下面讲现量的果，这叫做量果。其实，按照《释量论》的观点来解释，量的果比较难懂。在这个问题上，格鲁派、萨迦派以及以全知麦彭仁波切观点为代表的自宗宁玛派也有所不同，但是我们这次大概在字面上解释就可以了。以后如果有机会学习《释量论》或者其他因明论典，再看看是否能广讲。

戊三（现量之果）分二：一、真说；二、旁述。

己一（真说）分三：一、陈述他说之不同观点；二、安立合理之自宗；三、彼与四种宗派相对应。

庚一、陈述他说之不同观点：



见与决定立量果，接触证境许量果，

说彼差别差别法，有许根识为量果。

这里有四种不同宗派所承认的量、所量和果，虽然他们对量和果的判断方式都不太相同，但是他们对这三者的承许都有不合理之处。

当然，先安立自宗，然后破他宗比较方便。因为，以前没有听过因明的道友可能会这样想：什么叫做量？什么叫做果？什么叫做所量？但是，这部论典都是先破别人的观点，然后建立自宗的观点，这是一个规律。没有学过的人可能不懂，学过的人量和果之间的差别都懂，所以哪个先哪个后都没有什么关系。

伺察派外道的观点是第一句："见与决定立量果。"他们认为观外境而显现外境的无分别识是量。就像我们见到柱子的时候，当时现量见到的部分就叫做量；随后决定外境本体、差别的分别识：这根柱子是红色的，这根柱子是蓝色的，这根柱子是无常的，等等，这样进行分别的识就叫做果。前面的量是无分别的现量，后面的果是有分别的已决识来判断的一种心识。对方是这样认为的。其实这种观点是不合理的，为什么不合理呢？因为前面的量，也就是了知对境的识是无分别念，而最后产生的果却是有分别念，很明显这就有从不同类当中产生的过失，所以对方的观点是不合理的。

吠陀派外道的观点是第二句："接触证境许量果。"他们认为，我们的眼根等遇到外境的部分叫做量，也就是说根与外境接触，这就是量；而根和境接触之后所产生的识，也就是证知外境的部分，这叫做果。对方是这样认为的。但是这种观点是不合理的，《自释》里面有这种太过：如果根和境能直接接触，



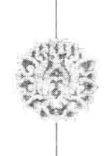
比如我的眼根接触色法，而色法具有色香味触等八种微尘，那就有色香味触等八种微尘全部可以通过眼根来感受的过失。所以，这种观点也是不合理的。

第三句“说彼差别差别法”，是胜论外道的观点。胜论外道认为，执著外境的差别是量；而证知外境的差别法，如柱子是红色的，或柱子是白色的，知道这样的差别法叫做果。或者说是差别事和差别法，差别事的柱子整体了知叫做量；它的差别法：柱子的红色、白色等，其中的部分特点了知或者证知，叫做量的果。

但是，这种说法也不合理。怎么不合理呢？因为胜论外道认为：通过功德了知事物的本体或者实体。如果差别和差别法完全分开，那你们自宗所说的依靠功德来了知实体的说法就不合理；还有，知道差别法的人不知道差别，知道差别的人不知道差别法，有这样的过失。所以，胜论外道所承认的执著差别是量、证知差别法是量果的观点不合理。

第四句“有许根识为量果”。佛教中的有些声闻部认为，根应该安立为量，根当中产生的根识是量的果。但是这种说法也是不合理的，为什么呢？因为我们安立量的时候，不可能在无情法上面安立。前面也讲了，“乃无情故非能见”，无情法不能成为能见。因此，将根安立为境的量不成立，因为它不能见的缘故。没有见到怎么成为量呢？石头不能安立为量啊！所以声闻派的观点也是不合理的。

上面所讲到的量和果的安立都不合理，因为他们都安立为能生所生的关系。为什么量和果能生所生的关系不合理呢？因为，如果是能生所生的关系，那就有这样的过失：量在的时候量的果不存在，果在的时候量不存在。



我们自宗是能立所立的关系。也就是说，能生所生和能立所立，二者之间有一定的差别。所以，量和量果之间的关系，我们自宗应该按照萨迦班智达在下面所讲的那样来承许，以能立所立的关系来安立，这比较合理。

庚二、安立合理之自宗：

所立能立之因果，承许此二为量果。

我们自宗的合理观点，就是有境实施作用的本基或者说对境叫做所量。然后，起作用的有境为量，也就是说起作用者为量。蒋阳洛德旺波尊者讲义里面的"境"，是缘由、理由的意思，"能安立真实作用的境"就是起作用者。起作用过后，最后得出来的结果就是果。

安立自宗的时候，大家应该清楚什么叫做所量、什么叫做量、什么叫做果？这三个名词必须要搞懂。那什么叫做所量呢？我们判断一个事物的时候，所判断的对境或者说它的基法就叫做所量。比如说我用眼睛看见色法，色法就是起作用的对境，这个色法叫做所量。那起作用的根本是什么呢？就是我的眼识。这个时候不能安立为根，安立为根就跟小乘宗没有什差别。真正能照见的心识叫做量，也就是说我的眼识叫做量。依靠对境产生眼识，眼识产生的时候已经照见对境，照见的角度安立为果。可见，我们自宗量与果是能立所立：能立是量（所量、量），能立所得出来的结果是果。这两者并不是能生所生的关系，这很关键；因为量和量的果，一定要有不同的角度。

但是我们学因明的人，也不能角度太多了。两个人辩论的时候一直问：是这个角度还是那个角度？不需要对角度的时候，也是拿一个三角形来对。那天辩论的时候也发现，有些人

根本不敢接近："你是这个角度，还是那个角度？"那个时候不用对角度，你直接承认就可以了。如"积累资粮能不能成佛果呢？""可以。"你不用问：你是从世俗的角度来讲呢，还是从胜义的角度来讲？因为谁也不会从胜义的角度来问积累资粮会不会获得佛果。这是我们太注意了，可能有这种原因。

刚才讲的是能立所立，也就是说，所量、量和量果三者自宗应该这样安立。比如看色法，色法是所量，眼识是量，眼识已经照见色法是果。其实，从本体的角度来讲照见色法和眼识没有什么差别；因为，对境没有照见的话，眼识不可能产生。但是，从量和量果的角度来讲，眼识和照见色法还是有一定差别。我们自宗将它们安立为能立所立的关系，其原因就在这里。

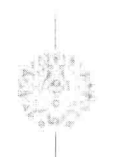
庚三、彼与四种宗派相对应：

彼者自证量果者，立识宗派多数同。

境证派依各自见，分别安立量果理。

下面，我们看各种宗派对量和量果的承认方式有没有什么不同。

凡是安立或者承认识的大多数宗派都承许：心识自己本身为所量；依靠心识本体所产生的觉受叫做量；这样的量的自证，指真正的自证，不是唯识宗所承认的假立自证，这种真正的自证名言叫做果。这一点，承认识的大多数宗派都这样承许。为什么讲大多数呢？因为有部宗不承认自证。颂词里面讲"立识宗派多数同"，意思就是说除开有部宗，因为有部宗不承认自证现量，因此自证方面这样的分析，对有部宗来讲无法建立；而除了有部宗以外，凡是承认识、承认自证的宗派，大家



在这个观点上没有什么分歧，也就是说在自证的量和果的判断方面没有什么不同。

但是境证方面，境证是前面讲的根识，根识的量和果，不同宗派都有各自的说法。

首先，我们按照有部宗的观点来说。有部宗认为，色等遇到根而显现的真实外境是所量，见到外境的根是量，证知外境的心是果。按照他们的观点，所量和量果两者是同一时间中的不同实体。但这种观点是不合理的，为什么不合理呢？就像本论第一品所破的那样，有因果同时的过失。再加上，量和所量同时存在，量就不需要依靠所量而产生，等等，有许许多多过失。所以说，有部宗的观点不能承认，这样的量和果的安立方法不合理。

第二个是经部宗的观点。经部宗认为：第一刹那的外境是所量。第二刹那的时候，识生起了具境的行相，这就是量；意思就是说，依靠第一刹那的隐蔽分，产生第二刹那具有对境行相的识，这叫做量。识证知对境或者说分别对境是果。量、所量和果之间的差别，他们是这样认为的。

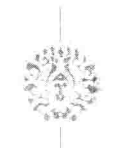
当然，如果我们按照唯识宗的观点来进行分析，这样的观点也不合理。因为，所有外境都是自己自证心识的幻化，实际上并不存在。但是，在暂时建立外境的时候，法称论师对此也是承认的。法称论师在《释量论》中，将量和量果通过三种方式来安立；全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中安立科判的时候，也是这样讲的：未经观察，随顺世间人的量和果的安立；稍微观察，随顺经部宗的量和果的安立；极细微观察，随顺唯识宗的量和果的安立，总共讲了三种安立。可见，这是第二种安立。稍微观察，没有特别详细地观察，经部宗的观点也是对

的。的确是依靠前一刹那的对境，然后产生识，这个识也能真正照见对境的行相；这样一来，量和果的安立按照经部宗的观点也是合理的。萨迦班智达在《量理宝藏论自释》里面说：我是跟着两位理自在而建立观点，因明前派是跟随有部宗的观点而建立自己的宗派。他以很不满的语气说：因明前派的人全部跟着有部宗走；我不愿意这样，我跟着法称论师走。

这以上是第二个，也就是经部宗的观点。最后要详细观察量和量的果，也就是说用唯识宗的观点来进行安立。

首先是真相唯识宗。真相唯识宗认为，显现所取境的自证部分叫做所量，缘它的能取部分叫做量，真正的自证是果。“真正的自证”，是指要抛开假相唯识宗所承许的外境。因为假相唯识宗认为：外面毛发般的行相是假立的，这些既不是自己的心，也不是离开心而单独存在。所以，为了抛开假相唯识宗的观点，认定真正的自证叫做量的果。这一点，即使在分析中观名言的时候也是合理的。《中观庄严论》这样讲，不管是唯识宗还是经部宗，所见都是心的一种行相，也就是说所取实际上是心变成外境的行相，能取就是能照见它的心识。也就是说，不管是唯识宗还是经部宗，能取所取都是自己的心，其合理的原因就在这里。但是，这是从究竟观察的角度来讲的；如果没有究竟观察，按照唯识宗的暂时观点，也应该承认外面有一种无情法，这一点我们以前也学过。总之，他们认为：所量和量果两者是同一个时间也是同一个本体，就像我们感受的痛苦和快乐一样，能受者和所受完全是一体。按照真相唯识宗的观点，应该这样安立。

而假相唯识宗认为：显现外境的增益部分是所量。大家都知道假相唯识宗的观点，外面的山河大地既不是自己的心，也



不是在外境当中真实存在，而是像空中毛发一般现而无自性，这就是所谓的所量；缘取它的心识叫做量；依靠这样的量所获得的假立自证的名言是果。因为假相唯识宗内观的时候，是依靠外境而安立的，所以安立为假立的自证，这样的假立自证就是量的果。他们认为，所量和量果两者，真正的他体也是没有的，一体也是没有的，所以它们是遮他体的一体或者是遮一体之他体，是这么一个关系。

但实际上，这样的说法也是不合理的。因为在成立名言的时候，应该按照真相唯识宗所讲的那样来承许——真正内在的自证，这才是对的。他们之所以承认自证是假立的，是因为外境虚无缥缈而存在。但是，在成立名言的时候这是不合理的。所以，我们自宗在成立名言的时候，要按照真相唯识宗的观点来建立，我觉得这是非常合理的，《中观庄严论释》也是这样讲的。

己二（旁述）分二：一、境证派之观点；二、自证派之观点。

旁述讲的是比量的量果，其实比量的量果应该在下面讲，也就是说应该在自利比量和他利比量的时候讲，但是在那里没有讲，拿到这里来讲了。在《释量论》当中，这个问题比较广。

庚一、境证派之观点：

诸位智者承许说，火之自相为所量，

烟生遣余识即量，证知彼者乃为果。

这是很多世间智者异口同声这样认为的。

前面，对现量中的量、果和所量都已经作了分析，下面我

们对比量识进行分析。当然比量识有果因和自性因等，但我们今天用果因来进行分析，如平时用的推理“山背后有火，因为有烟之故”，以这样的推理来论证：“火之自相为所量。”虽然我们现在还没有看见山背后的火，但是我们以后要了知火存在，所以他们认为这是所量。而我们现在看见的就是烟，眼睛看见以后，心里面就会想：“噢！那里有烟。”产生一种执著烟的分别念。在这里，我们将执著烟的分别念安立为量。依靠执著烟的分别念来进行推断，最后了知山背后确确实实存在燃烧着的红色火焰，知道这一点就叫做果。

比量的量、所量和果，这三者之间的差别是：执著因、然后了知、最后得出宗法。通过推断的方式来了知，它们（因、所量和果）之间的关系应该这样安立，因为印度和藏地诸位大德在比量上也都如是安立之故。萨迦班智达在这里并没有以很广的理论来阐述，其实在比量上还可以进行分析，但这个问题在本论并没有详细介绍，所以不广说。

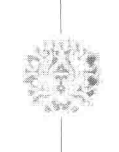
庚二、自证派之观点：

现火习气精藏中，生起现烟之习气，

是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

对方按照唯识宗的观点与我们辩驳：按照唯识宗的观点，通过烟来推理火存在的果因或者说推理方法绝对不存在。为什么不存在呢？我们给你们提出一个问题，你们用烟来推断火存在的时候，山背后到底有没有火？

因为我们前面讲了，唯识宗认为在识前显现的才存在，在识前不显现的就不存在。比如说看见一个人的脸，现前的部分才存在，不现前的部分就不存在，就像梦中的人一样。前一段



时间，我们讲唯识宗观点的时候也这样讲过。

如果真的是这样，那用烟来推断火的时候，山背后的火到底存在还是不存在？如果存在，那就不合理。因为依靠烟来推理的时候，当时你还没有看见火，没有看见火的时候如果火存在，那唯识宗的观点也不一定是万法唯心，因为除了心识前显现的烟以外，还有不显现的火的自相也存在的缘故，所以万法唯心的观点不能成立。如果你说除了烟以外火不存在，那么用烟就没办法推断火，因为火不存在的缘故，按照唯识宗的观点应该是这样的。还有，如果说烟出现了以后才了知火，那也不合理。因为火和烟本来是因果关系，所以应该先有火，然后再由它产生烟。但是，按照你们的观点，烟先出来然后才发现火，那么因和果之间就有因在后果在前的过失。对方给我们发出了这样一个太过。

我们对他们进行回答：这种过失是没有的。但是一定要讲习气，如果没有讲习气，按照唯识宗的观点就不能成立。实际上，山上也可以先成熟烟，也可以先成熟火；也就是说，与心识互相连接的时候先成熟的习气先显现，但在普遍加以决定时，了然明现火苏醒的习气精藏中生起显现烟的习气，如果这两者成立因果关系的话，那再度见到烟时，山上有火的习气就能够复苏，由此推知并不欺惑人们。就像我们做梦的时候，虽然当时外境根本没有火存在，但是，因为看见山上冒烟，按照推断山上一定有火，在希求火的想法驱使下而向山上奔跑，最后终于找到了火。其实，依靠烟的习气来推断有火，这是由了知火和烟之间有能生所生的关系的习气来显现的；而当时找到的火，也应该是梦中自相的火。

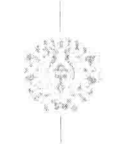
可见按照唯识宗的观点，我正看见烟的时候，是不是有真

正自相的火单独存在呢？并不是。但是确实有具有习气的烟，依靠烟的因缘火可以产生。因此，因果之间因在后果在前的过失也是没有的。按照唯识宗的观点，显现以外还有单独一个外境存在的过失也是没有的；如果有这种过失，那我们可以用梦喻来进行推断：你梦中的烟以外还有没有自相火的存在？没有。那同样的道理，虽然没有自相火的存在，但依靠烟的推理的的确确也获得了火的自相。所以一点也不相违，这也是印藏大德共同承认的，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲。

其实，按照对方的观点，上面的部分过失不要说唯识宗具有，经部宗也应该具有。为什么呢？因为，按照经部宗的观点，烟出现的时候，产生烟的火早就已经灭完了。他们也是依靠果来推断因的相续，但那个时候它的因存不存在呢？肯定不存在。所以说，这种推断只不过是依靠我们相续中存在它们之间的能生所生关系的习气而已。因此，依靠这种果可以推断它的因存在，经部宗也可以这样分析。当然，依靠烟来推断火存在，这种推理在我们讲自利比量的时候也可以分析：它为什么是非常正确的真因呢？我们以后可以说明。

总而言之，上面所讲的量和量果之间的差别，大家一定要分清楚。同时也要了知，承认外境的宗派是怎么样承认量和量的果之间的差别的；不承认外境的宗派——唯识宗，他对量和量的果之间的关系怎么样承认。

还有，对于比量识而言，因为它毕竟要经过推断，既然要推断，那就得有一个隐蔽的东西。按照唯识宗的观点，这个隐蔽的东西怎么样承认？这跟前面所讲的一样，是众生的习气。以众生的习气来安立，一切推理完全合理，没有任何不合理。



以上所讲的这些道理，主要是讲现量。因为量分为现量和比量，现量在第九品已经全部讲完了。现量当中最关键的是什么呢？就是要成立前世后世，成立释迦牟尼佛为量士夫。释迦牟尼佛的智慧的因、果乃至事业，全部都非常符合道理。如果有些人认为不符合道理，那可以与佛教徒公开进行辩论。辩论的时候，你们可以说："释迦牟尼佛所说的教言不符合实际道理，释迦牟尼佛成佛乃至释迦牟尼佛成为量士夫的道理不成立。"如果你有本事、有智慧、有胆量，那你可以当面与佛教徒开诚布公地进行辩论，但是自古以来佛教并不只是自我赞叹而已，应该说所有的经论都经得起任何世间理论的观察。当然，如果我们佛教徒没有懂得佛陀的无比殊胜性，尤其是现量品所讲的内容，那可能就很难回答。虽然我们这一品讲得不是特别广，但是要点全部已经讲完了。就算我们学习《释量论·成量品》，实际上要点也只有这几句话。当然，如果我们以前在这方面串习少、学得少的话，那就不一定能当下了悟。

总而言之，这一品最关键的是什么呢？有两个方面。第一个，我们作为佛教徒，必须要承认世俗中的前世后世，不应该随顺世间无神论者所承认的那样，人死了以后什么都不存在。如果相续中有了这样的邪念，那说明我们对佛教的基本道理还没有懂得。第二个，我前面也一而再、再而三地说过，就是要知道释迦牟尼佛金口所讲的真实语，永远也不会有欺惑，半点欺惑性都没有，它根本不像任何世间凡夫智者所讲的那样。通过理论观察和实际修炼，以及以生活经验来对应，这两点完全可以得到证实。最后，自己对佛教并不只是依靠一种信心，也并不是仅仅依靠别人的介绍，而是完全从自己内心内证，也就是说生起了随法者的智慧；随着正法的智慧打开之后，自己对

佛陀就会生起不共的信心。这种信心是以事势理来成立的缘故，所以会非常稳固。

因此我想，学习因明对很多有智慧、有辨别能力、有分析能力的人来说非常重要，是一门不可缺少的学问。虽然时间、环境等方面有限，我们不能特别广讲，但是我想：对聪明者，对具有前世宿缘者来讲，应该能领会其中的深奥意义。

以上，第九品已经讲完了；而且，今天密法六中阴也讲完了。对我个人来讲，今年上半年的所有计划应该算是圆满结束了。本来以为这个因明还要拖几天，但今天已经全部讲完了。我想很多道友心里应该会很欢喜，可能很多人都会想：哎，这次因明前九品和六中阴都已经听圆满了，我还是很有福报的；这样回去，还是很快乐的，很高兴的！应该不会想：明天回去了，我会不会见到我母亲呢？什么前世的母亲、今世的母亲等等，可能不会这么想吧？应该说很多人对因明还是想要继续研究学习的，后面的观自利比量和他利比量还是比较难的，当然也不是特别的难。希望你们不管是回去的人，还是住在学院当中的人，应该好好地看一下。等《量理宝藏论》讲完了以后，如果时间来得及的话，我到时候就讲一下《解义慧剑》；如果还有时间，就讲《成量品》；后面还有一个《因类学》，这个《因类学》明年也应该讲。这本书如果能全部讲完，就会觉得比较舒服。

好，今天就讲到这里！

《量理宝藏论》第九观现量释终

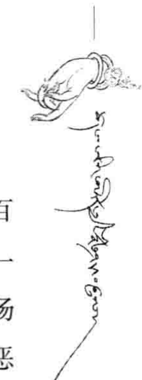


第十品 观自利比量

Chapter 61

下面我们宣讲第十品，第十品主要讲自利比量。量分为现量和比量，现量在第九品已经讲了，现在我们讲比量。所谓比量可以分为两种，一个叫自利比量，另一个叫他利比量。他利比量实际上是自利比量的果，所以说真正的比量可以包括在自利比量当中。依靠这些比量可以得到什么样的利益呢？我想在座的各位应该清楚，有许许多多能现量见到的东西可以通过现量取得证明，而有一些比较隐蔽的事物则必须要通过比量来了知；所以比量对我们学一些知识，尤其是要推断一些比较隐秘、深奥的未知法是非常必要的。

不过现在世间上的很多人，对逻辑性比较强的学问不感兴趣。今天有一位美国的道友给我打电话，他问我在讲什么，我说我今天开始讲自利比量。后来他说不要讲自利比量了，因为现在西方人一般都不会用推理，而传讲一些简单的人天福报的修法，类似基督教的教义，这对很多人的根基来讲是非常适合的。他还说，有没有百分之二十的人能听懂逻辑性的法都不好说，西方人不太喜欢听逻辑性的法，尤其是因明的推理。我当时则说，西方人不一定全是比较愚笨的，如果是一些真正有智慧、有理智的人，在这个世间当中也会有许许多多不了知的事，对此如果没有用三相齐全的推理来了知，那就非常困难。



当时，我在电话里面，也算是一种辩论或者是一种研讨吧。

实际上，他说的也的确有道理，如果在一般的信徒和老百姓当中宣讲一些逻辑性、理论性比较强的道理，那很多人不一定能接受。但我们这里毕竟是佛学院，是学一些深奥知识的场合，如果我们对所有的年轻人每天都讲一些善有善报、恶有恶报，或者人身难得，死亡以后如何转到天界去的道理，那这能不能让大家都满足呢？我觉得恐怕是不行的。

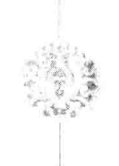
而且，这次我出去的过程当中了解到，在很多佛学院、大学里面都有人在学习因明。一般来讲，听因明和中观的这些道友在世间中应该说是有一定造诣、有一些出息的；也就是说对这些深层次的佛法，要具有一定的兴趣和理解力的人才愿意听。因此，我们今天对自利比量做个简单的介绍。以后我们也会知道因明中的这些名词怎样用，自己在推断任何一个法的时候也可以用上许许多多的知识。

按理来讲，我们讲自利比量之前，应该先给大家讲一下因类学。我去年已经翻译了全知麦彭仁波切的《因类学》，放在《量理宝藏论》后面。如果先讲一下因类学，再讲自利比量就比较容易懂，但这次先讲自利比量，以后有时间再给大家补充也可以。在座的各位如果在方便、时间允许的情况下，一边学习自利比量一边学习因类学，很多因明的推理应该会明白的。

丁二（比量）分二：一、自利比量；二、他利比量。

戊一（自利比量）分二：一、法相；二、抉择意义。

己一、法相：



比量有二其自利，由三相因知本义。

比量分为自利比量和他利比量，他利比量下一品给大家广为介绍，这里首先介绍自利比量。那么自利比量的法相是什么呢？就是通过三相推理来了知所衡量的意义，比如说“柱子是无常，所作之故”，这一个推理应该具足三相。任何一个人，如果以前根本不知道以推理的方式了知柱子是无常，现在通过所作因来推断出柱子决定是无常，这就是自利比量。实际上自利比量的法相也可以用在比量的法相上，为什么呢？因为真正的比量实际上就是自利比量，表面上看来比量分为自利比量和他利比量，实际上他利比量可以包括在自利比量当中。因此，以三相齐全的因来觉知未知的意义不仅是自利比量的法相，同时也是总比量的法相，我们可以这样来安立。

总的来讲，在这个世间当中大家学会比量是很重要的。很多人在说话的过程当中，“啊！这一点是用比量来成立的。”但是真正要用比量来推的时候，很多人可能不会推。我们学了这一品以后，因明的基本推断方法会了如指掌的。

己二（抉择意义）分二：一、通达之因；二、说明由因所证之所立。

庚一（通达之因）分二：一、认识因之观待事；二、观待彼因之分类。

辛一（认识因之观待事）分三：一、第一相之观待事宗法；二、同品遍异品遍之观待事同品与违品；三、安立彼等为观待事之理由。

壬一（第一相之观待事宗法）分二：一、总体思维比量之语义；二、决定场合义之差别。

癸一（总体思维比量之语义）分二：一、认识比量

之语言照了境；二、如何缘取之语言法相。

子一、（认识比量之语言照了境）：

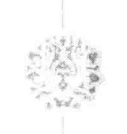
宗法即法与有法，聚合宜说乃真名，

为持彼之一方故，任意一者用假名。

对从来没有学过因明推理的人，突然讲这个颂词恐怕有些困难。在这里，作者首先给大家介绍三相中的宗法。什么叫做宗法呢？其实前面我们在其他论典中也涉及过宗法。三相当中，有时候有法和所立法两者的聚合叫宗法，有时候其中的一者叫宗法。比如说“柱子是无常的，所作之故”，此中柱子和无常可以称为宗法，这种聚合叫宗法；其中的柱子和无常分开，单独也可以叫宗法，有这两种情况。

这里我们要分析，真实名称的宗法指的是哪一个，假立名称的宗法指的是哪一个。其实这个道理，在《释量论》第一品中，专门以一句“宗法彼分遍”来进行阐述。上师如意宝在八七年的冬天带我们学《释量论》的时候，光是这一句就讲了很长时间，因为在全知麦彭仁波切的大疏里面，这一句讲得比较广。自利比量在《释量论》的第一品中介绍得比较广，你们方便的话，可以自己看一下。现在汉传因明学的逻辑推理中关于自利比量和他利比量，我觉得介绍得比较不错，下课之后方便的话你们自己可以参考一些书，然后再思维，有些道理应该会明白的。

这里的意思是，很多因明论典中讲宗法或者所立的名言是有法和法的聚合，这叫做宗法的真实名称。我刚才也讲了“柱子是无常，所作之故”，此中“柱子”是有法，“无常”是未知法（因为原来不知道柱子是无常的），这两个法的总和叫做宗法，这种聚合就叫做宗法的真实名称。应该这样来理解。如果



持执其中的一种，要么是柱子要么是无常，这样单独分出来也可以叫宗法，但是这种宗法的名称是假名，因为名称中有假名和真名两种。

按照因明的真实义来讲，所立法和有法的总合才叫做宗法，在《释量论》以及《量理宝藏论自释》中，都是这样讲的。当然所谓宗法，有时候叫法，有时候叫有法，有时候叫有法和法的总合，有几种说法。这里，宗法、所量、所立这几个意思应该是一样的。所以，宗法的真名，到底指的是什么呢？也就是刚才所讲的柱子和无常的总合，或者说有法和所立的总合。

我觉得我们四众道友当中有些根性对因明的道理还是很能分析，有些根性对因明的一些理智很难接受，有这种情况。以前我们读书的时候，有些人本来成绩很不错的，但他一遇到数理化的时候就不行了，怎么样也反应不过来，然而一遇到文科的时候就非常聪明；有些人对数理化非常精通，但一遇到写作文就根本转不过来，每个人的特长和智慧的尖锐性都有所不同。我们在座的道友，可能每个人的智慧也会有不同的情况。但不管怎么样，所谓的宗法，大家还是从这方面来理解。

子二（如何缘取之语言法相）分二：一、真名与假名之差别；二、思维实法与假法。

丑一、真名与假名之差别：

首先，什么叫做真名，什么叫做假的名称？这在生活中也是经常遇到的。颂词这样说：

随欲说依前命名，理解彼义即真名，

依彼个别之缘由，了达他法许假名。

下面，我们宣讲真名和假名的差别。

不观待任何其他理由或者必要，最初的时候命名大师看见一个事物就给它立下一种名称，以一种名称为之命名。比如说，最初的时候古人看见具有项峰垂胡的动物，就给它命名为黄牛。那么，为什么要给它取黄牛呢？他并不是因为看了项峰垂胡之后，以其他的必要与理由才取名为黄牛；而是凡是具有这种特点的动物，就命名为黄牛，并没有任何其他的理由，这叫做真名——真正的名称。又比如说柱子，刚开始给它取名的人，他没有什么其他的理由，只不过看到它以后就命名为柱子；从此之后，人们都依靠这种名称来理解它、判断它、分析它，这就是所谓的真名。真名的意思是这样的。

还有一种是假名。所谓假名，首先有事物，而且它有真实的名称，然而由于有相似的原因，或者有相关的原因，有了各种原因和必要，一个事物的名称就套在另一个事物上面。比如说我看见一个人，他特别笨，反应不过来，又因为我以前看见黄牛也特别笨，于是就把黄牛的名称加在这个特别笨的人上面，看见他就叫“黄牛、黄牛”，或者叫“老猪、老猪”，就说这个人很笨。这样的话，因各种与它相似的原因，或者相关的原因，另一个事物的名称就加在这个事物上。我觉得还有一种不满的原因，有些人本来非常好，但是因为有人与他的关系不好，心里对他不满，非要给他加一种难听的名称，那么这也叫做假名。

这里的假名，世间也有这种说法。比如说有些人长得比较难看，嘴比较大，鼻子也是塌鼻子；这样的话，人们都说“大狮子、大狮子”，有这种说法。实际上他是不是真正的狮子呢？肯定不是。只不过与狮子的长相比较相似，人们就称他为大狮



子。这也叫做假名。

那么，假名能不能代表前面的动物呢？不行，只不过它的名称套在另一个事物上面而已。

这是真名和假名之间的差别。当然，真名和假名在相关注疏当中，也有从时间、形相、事物的对境方面进行的不同分析，但我们在这里不广说。

第二个问题也分两个方面，首先讲为什么这样的聚合叫宗法，且是真名。我们前面已经讲了，法和有法的聚合叫宗法，且叫真名。这是为什么呢？这没有其他的原因。

丑二（思维实法与假法）分二：一、思维兼义实法；二、思维支分为假法。

寅一、思维兼义为实法：

聚义即是宗法名，诸智者前原本成。

刚才，我们讲了在世间中取名的两种方法，一个是真名，一个是假名。那么，刚才为什么说三相推理中的宗法是有法和所立两者聚合的法呢？也就是说，聚义取名为宗法有没有其他的理由？没有什么其他的理由。他这里，这就是真名——真实的名称。那么，取这种真实名称的原因是什么呢？没有什么其他的原因。实际上，对佛教中的所有智者以及外道中所有懂得因明推理的人来讲，这种名称都是众所周知的，这是大家共称的一种名称，就像讲黄牛一样，哪有什么其他的理由给它取名为黄牛呢？根本是没有的，那同样，这种名称在所有外道和内道的诸位智者面前，原本就是成立的。所以，我们在学习因明的时候，宗法形成的原因应该如是理解。

这是讲宗法立名为真名的原因；下面我们讲，有法和法在

分开的时候也可以叫宗法的原因。

寅二（思维支分为假法）分三：一、立名之缘由；二、立名之必要；三、假法与实际不符。

卯一、立名之缘由：

立名观待余相似，以及相属之理由。

有法或者法安立为宗法的缘由是什么呢？有这么两种缘由：立名观待相似，立名观待相属，有相似和相属两种缘由。

意思是什么呢？就是说我们为什么安立假名？安立假名有两种理由：第一个是相似作为理由，比如说世间有一种黑色的药，就是一种黑色的花，但是从表面上看，这特别像一只乌鸦，所以人们称它为带箭乌鸦，实际上它是一种植物。那么，它是不是真正的带箭乌鸦呢？并不是，只不过与它的形相有些相似而已。我们平时也是这样，人非常愚笨的话，就称之为牦牛，实际上这也是相似作为理由的，这是一个理由。

第二个是相关作为理由，这分四个方面来讲。其中，第一个是果取名为因。比如说，我们看见日光的时候都说太阳已经照耀大地，有这样的说法；实际上这并不是真正的太阳，而是太阳的光芒。太阳和光芒有因和果的关系，人们把果的名称取为因，也就是将光芒说成太阳，这是第二个相关理由中的第一个分缘由。

然后是第二个分缘由，也就是因取为果的名称。比如说，世间人们所谓的酒在辞藻学中称为迷醉。实际上，所谓迷醉是指依靠酒的力量而使人们陶醉。因为这样的缘由，酒也叫迷醉，有这样的说法。

然后是第三个分缘由，就是整体的名称取在部分上。比如

说我们看见一座房子的部分燃火了，大家都说房子起火了；或者是一块布匹的部分着火了，大家都说布匹烧着了；等等，有这种说法。这是整体名称取在部分上的一种取名方法。

然后是第四个分缘由，就是部分的名称取在整体上。比如说，我们平时所听到的鼓声，实际上这种声音是由各种各样的因缘具足以后才发出的，但是人们却称之为鼓声，这是将部分的名称取在整体上；还有，依靠作意、根、对境几种因缘而产生的识，人们称之为根识，等等。

所以在不同的场合中，取名的方法也完全不相同。

Chapter 62

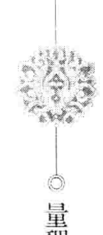
现在我们继续讲《量理宝藏论》第十品，第十品主要讲自利比量，自利比量也叫做未知比量，有两种说法。陈那论师的《正理论》也讲了自利比量，他的《集量论》和法称论师的《释量论》第一品对自利比量也讲得比较清楚。

我们学这一品的时候，一定要了解三相推理。我们以前讲过，三相推理具足就是真正的比量，三相推理不齐全叫相似的量，不是真正的量。

现在正在讲述三相中的第一相——宗法。昨天也讲了，真正的宗法名称是有法和法的聚合；有法或者法（所立）的单独名称也可以称为宗法，但这不是真名称，是假名称。这是简略地复述一下前面所讲过的道理。以上，我们是从三个方面来分析假名的：一个是缘由，第二是必要，还有假名与实际不符合。昨天已讲了假名称的缘由，今天开始讲第二个——必要。

卯二（立名之必要）分二：一、法立名为所立之必要；二、有法立名为宗法之必要。

这个科判是非常关键的，大家一定要清楚。大家一定要知道法和有法，比如说“柱子是无常，所作之故”，这里的“无常”是法，“柱子”是有法。在三相推理的时候，法命名为所立，有法命名为宗法。为什么这样分开立名呢？如果没有这样立名，就不能了知三相推理中的宗法，有这样的必要。



辰一、法立名为所立之必要：

法取所立之名称，相违之因妄执真，
为遣如此邪分别，或就组合而命名。

这里法取名为所立，不叫法而命名为所立，原因是什么呢？有两个必要。

第一个必要是什么呢？有些人认为相违的法（相违的推理、相违的因）也有同品法，比如说“柱子常有，所作之故”，实际上这是一个相违的推理。对于这个相违的推理，如果从同品法方面来讲，所作在柱子上成立，所作是无常，那么柱子的无常和所作就是同品。而“柱子常有，所作之故”实际上是一个相违的推理，所以，我们千万不能把相违的推理安立为真实的推理。如果安立为真实的推理，那相违因就不存在了，一切非因也就全部成为真因了，有这个过失。为什么把单独的法立名为所立而不说是法，原因就是有些人认为相违的法也可以有真正的推理，为了遣除这种将相违的因执为真因的邪念，我们就把法安立为所立。这是第一个必要。

第二个必要是什么呢？如果我们直接说法，那么在词句的组合方面就不太方便。当然在藏文和汉文里面，可能我们感觉不出来它在词语的搭配组合方面有什么不合理。但实际上，法称论师在《释量论》中比较明确地说明了这个道理：在梵语中，如果在同一个词句的组合中，法安立为其他法是不合理的，而法立名为所立，词的配合方面就相当合理。

所以说有两种立名的必要：第一种必要是为了遣除别人把相违的推理执为真实推理的邪念，第二种必要是词的搭配方面有一定的方便。有这两种必要的原因，我们在运用“柱子是无常，所作之故”这个三相推理的时候，人们往往都把无常称为

所立，而并没有说是法。

总而言之，我们这几天讲来讲去的原因就是让你知道宗法到底是什么样。在某种场合中法和有法的聚合叫宗法，在某种场合中单独的有法叫宗法、单独的法安立为所立。法安立为所立的原因或者必要在这里已讲得比较清楚。这是第一个，法立名为所立的必要。

辰二（有法立名为宗法之必要）分二：一、真实必要；二、断除与未命名相同之观点。

巳一、真实必要：

大家都知道，凡是学过因明会三相推理的人，在分析“柱子是无常，所作之故”的时候，都不说柱子是有法，而说柱子是宗法。那么，不叫有法而叫宗法的必要是什么呢？原因或者必要就在这里说明。

若说有法具错事，若遮诸边延误时，

若说真名失声律，为轻易知故说宗。

这里讲了三种原因。

我们在因明的辩论过程中，安立三相推理“柱子无常，所作之故”的时候，柱子叫做有法，有法这个名称本来是可以用的。一方面所诤事可以用有法这个名称，另一方面在某种场合中所立法也可以用这个名称，还有所立和所诤事的集聚也可以称为有法。在通过有法这个名称而运用方面来讲，都是可以的。但是我们在因明的辩论中，柱子不叫有法而叫宗法，为什么呢？有三个原因。

第一个原因，如果我们说有法就会出现错乱的可能。那到底是怎么样错乱呢？这主要是在三相推理中的错乱，比如我们



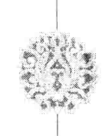
说有法的时候，那么有可能是指第一相中的柱子，也有可能是指第二相中它的同品法，也很有可能是指第三相中它的异品法。很可能有这种错乱现象：把有法错认为除了欲知事以外的同品法和异品法。而如果称为宗法，以上的过失即可避免。因此，在因明辩论中并没有把所诤事叫有法而叫宗法。这是第一个原因。

第二个原因，有些人可能认为，即使错认为同品法或者异品法，这也没有什么。因为我们可以一个一个地说：这个有法既不是同品法的有法也不是异品法的有法，我们遮破第一个同品法的边和第二个异品法的边之后就建立起了欲知事，这没有什么不可以的。但这种说法是不合理的，为什么呢？因为如果遮破了其他边，那就耽误了很长时间。如果我们说：所谓有法，既不是同品法的有法也不是异品法的有法，而是所诤事或者欲知事，那这样就耽误了很长时间，所以没有必要。有些人可能这样认为，这也耽误不了几分钟，很快就说完了，耽误一点时间也没有什么，只要说清楚就可以了。但是，在《自释》里面作者对这个问题也回答了：对轻而易举的一件事情，如果我们用很简单的语言就可以描述，那就没有必要遮破很多边。就像我昨天给大家讲的一样，如果我们可以用非常简明扼要的语句来表达一件事情，就没有必要转弯抹角啰里啰唆地说半天。平时我们说话的时候也是这样，如果是在简单的语言实在没办法表达的时候，当然你该说的话全部要说完，耽误时间也不要紧。但是如果在不需要耽误时间的情况下也能描述，那最好不要耽误时间。因明的说法也是这样的。所以遮破其他的边没有必要，因为会耽误很长的时间。

第三种原因，有些人可能认为，那这样不如说真名好。说

真名指的是什么呢？就是直接说欲知有法之法。大家都知道，三相中的第一个法——欲知有法，是“柱子无常，所作之故”里面的柱子，实际上柱子就是你想要知道的法，所以你应该直接了当地说欲知有法的真名——欲知有法之法。但直接说真名是不太合理的，因为已经完全失去了词语的声律或者词语的组合。为什么呢？因为我们不论在印度的梵语中或者藏文里面，一般来讲三相推理是用很简单的语言来描述的：“宗法有无同品”。这一句话，第一个宗法的相已经说了，第二个有同品的相也已经说了，第三种无有同品的相（异品遍）也已经讲了。“宗法有无同品”，这一句话三相已经圆满了。但是如果你直接把宗法的名称——欲知有法之法说了，那在这一句话里面就根本没办法搭配词语，表述起来会有一定的麻烦。有些人可能会想：麻烦一点也不要紧，反正我把内容表达清楚就可以了，词句方面不是很关键。但这种想法是不对的，本来可以用比较流畅的语言来表达，可你偏偏用非常别扭绕口的语言，这是不合理的。或者说与刚才从时间方面所描述的一样，如果我们在词语的配合上面能使用简单的语言，那就没有必要说很多复杂的话。平时我们说话的时候，说一些无关紧要的语句或者把毫无相干的话夹杂在里面，没有必要。

现在，世界上、国际上对说话交流也非常重视。像我这样，有时候想表达的表达不清楚，而没有必要的话，反而在中间说来说去，其实这是非常不合理的。除了在有些特别钝根者面前你可以特意广说，一般来说在比较严谨的场合中语言一定要尽量精练，不要特别繁琐，没有必要。所以，这里词句的配合也要尽量简练适宜。一句话就能表达的内容，你讲三句、四句，那纯属多余。《自释》里面说，如果我们用指甲能切开的



东西，就没有必要拿斧子来砍；同样的道理，本来用一句话可以描述的东西，你用半天的时间来说，那就已经失去了词语的合理搭配，所以这是不合理的。因此，为了准确而精练地表达某种意义，也就是指所诤事或者欲知有法，我们在三相推理时应该用宗法。

现在，恐怕很多道友对推理中的第一个宗法已经了如指掌了：噢，原来法称论师在因明里面把第一个欲知事叫宗法有这么多的密意，有这么多的必要！我以后既不说所诤事，也不说欲知事，我只说宗法。

如果说宗法，那不管判断柱子也好，判断瓶子也好，或者山上的火，大家都会明白第一个就是宗法。如果我们没有把这样的道理讲清楚，大家都会有这种想法：其实宗法也可以叫有法，也可以用其他的一个词来表示，那为什么叫宗法呢？我们在这里已经把为什么只能叫宗法、不能叫其他的名称的理由讲得比较清楚了。

巳二、断除与未命名相同之观点：

谓宗有法皆等同。就共称言有差别。

印度斯利雅普博等论师这样认为：你们刚才讲的，从语句方面来讲倒是真的很方便，所以我们以后不叫有法或者欲知有法是可以的，因为这样说起来非常方便；但是在实际意义上，这样并不能遮止颠倒妄念。为什么呢？他这里说“宗有法皆等同”，宗法也好，有法也好，这两者都涉及很多很多的法。为什么这么讲呢？比如说宗法，有时候有法叫宗法，有时候所立法叫宗法，还有所立法和有法的总合也叫宗法，宗法涉及的面有这么多。有法也同样，有时候所立法叫有法，有时候欲知法

叫有法，还有欲知法和所立法的总合（聚合）也叫有法。这样的话，你们说推理中的所诤事是宗法，其实宗法跟有法没有什么差别。原来你没有命名的时候叫有法，现在你命名为宗法，实际上两者的对境或者说两者涉及面的广狭并没有什么差别。这样一来，你把有法命名为宗法有什么必要呢？没有任何必要。对方给我们提出了这样一个问题。

作者对他们回答：两者从表面上看好像相同，但实际上完全不相同。哪方面完全不相同呢？尽人皆知方面完全不相同。也就是说，在世间人们共同称呼方面完全不相同，或者说在习惯上完全不相同。不相同的原因在总结偈中广说。

总结偈：

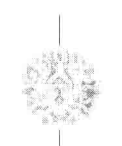
与法相属宗法名，即所诤事如具手，

与法相属有法名，不能确定如具首。

本颂用两个比喻来说明两者之间的差别。

从意义上进行观察的的确确也是，有法的涉及面也比较广，宗法的涉及面也比较广，好像两者没有任何差别。但是，世间人们有一种习惯，凭着别人的命名，将外境的名称与分别念，也就是将名言总相和义总相混合为一体，有这样一种习惯；所以，在实际运用中还是有所差别的。什么样的差别呢？虽然宗法和有法所涉及的内容同样都非常多，但是在这里“与法相关的”指的是什么呢？指与所立法相关的名称——宗法，也即所诤事，所诤事叫做宗法。因为在因明学界，或者凡是懂得逻辑推理的人，一说宗法的时候，大家都会知道，“柱子无常，所作之故”中的宗法，就是指的柱子。

虽然所立法也可以叫宗法，它们的聚合也可以叫宗法，但



是一般情况下所诤事才叫宗法。在世间这是一种普遍的概念，是一种公认的现象。我们打个比方，印度辞藻学里面有个词称为具手[①]，实际意义上具手牵涉的面比较广，凡是具有手的都牵涉。大象也有手，牦牛也有手，狮子也有手，很多动物都有手，还包括我们人类和其他很多众生在内。有些有两只手，有些有三只手，有些是一只手，各种各样的情况都有。有些残疾人一只手也没有，这不叫具手。虽然很多众生都有手，但是按照印度辞藻学的传统，具手指的就是大象。说具手的时候他根本不会误认为：这是不是牦牛？这是不是人？他不会误认为是其他生命，因为这只是大象单独的一种名称。这是一个比喻，下面还有另外一个比喻。

虽然与法相属的所诤事可以命名为有法，但一般来讲人们并没有将所诤事或者欲知事安立为有法的习惯。虽然从道理上看所诤事也可以叫有法，但是习惯上是没有的。我们举一个例子，所谓具首——具有头，大家知道哪一个动物都具有首，所以一说具首的时候，凡是具有头的众生都可以以概念的方式现前。虽然它涉及一切有头的众生，但不能确定是大象或者牦牛等每一个特指的众生，因为人们的生活中并没有这种习惯。同样的道理，我们一说宗法，以人们的习惯就会知道是所诤事；而如果说有法，以人们的习惯不一定能了知是所诤事，这方面有一定的差别。所以，我们现在应该知道，将所诤事称为宗法，还是有其必要的。

下面说假法或者假名与实际不符合。因为刚才有法叫做宗法，法称之为所立，这两个分开是这样命名的。但分开命名只

① 在梵文中，手、蹄、爪都是一个词。

不过是假名而已，它们的真正名称如果称为宗法或者所立就不合理。为什么不合理呢？因为所立的法相不全。下面就讲这个道理。

卯三、假法与实际不符：

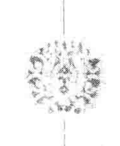
法与有法非所立，彼等不具法相故。

意思就是说，法和有法各自并不是所立，因为它们都不具足所立的法相之故。刚才“柱子是无常，所作之故”，这里面的有法指的是柱子，法指的是无常。那么柱子单独能不能安立为所立呢？不能安立。为什么呢？因为柱子并不具足所立的法相之故。那无常可不可以安立为所立呢？也不能安立，因为它也不具足所立的法相。

当然，所立的法相在后文中可能也会说。《集量论》讲了五种法相，《理门论》讲了一种法相。我们在这里归纳而言，实际上所立的法相就是没有已证已违而认定的所量。

大家都应该知道，什么叫做没有已证已违。那没有已证已违的意思是什么呢？如果在我们面前已经得到证实，那它就不是所立。那什么叫做所立呢？比如对方和我对于柱子的话题进行辩论，一个人说柱子是无常，一个人说不是无常，我们对柱子到底是不是无常还没有真正论证完毕；如果已经论证完了，它就不是所立了，而是我们两人共同承认的法。所以说还没有被证明，这是所立的第一个法相。

所立的第二个法相，相违在我们两人面前没有成立。如果以理相违，那两个人都共同承认了。比如说火不是热性，对方也不承认，我也不承认，我们都不承认火不是热性。两者都已经承认火是热性的话，别人说火不是热性，这是以理相违——



与现量相违。所以，已经与正量相违的东西，我们再辩论也没有什么必要，这也不叫所立。

因此，还没有成为已证的，还没有成为已违的，而必须要衡量的，这才叫所立。如果没有衡量，世间这么多的法也就不会成为所立。所以，我们必须要判断这件事情，它必须要成为共同的话题。如果没有成为共同的话题，那么其他的石头、水晶念珠等，我们在这里也不会探讨；因为不管它是无常也好、常有也好，与我们并没有什么关系。既然拿到桌面上我们要探讨的话，那这已经成了认定的所量（衡量处）了。所以，只有具足这三种条件的法才叫做所立。

我们刚才已经讲了，单独的有法和法并不具足所立的法相。为什么这么讲呢？比如说单独的柱子，那我们之间有没有辩论呢？没有辩论。如果没有加上无常，那么不管是你说柱子，还是我说柱子，这样并不会引发我们之间的辩论。所以，单独的有法并不具足所立的法相。单独的无常或者说单独的法，它具不具足所立的法相呢？也不具足。因为，是无常的话，那么不管是你说无常，还是我说无常，光说无常而没有柱子的前提，这也不会有什么辩论。所以说单独的法也不会成为所立。

真正的所立是什么呢？就像我们前面所讲的那样：柱子是无常；柱子是无常的话，我们两人就有辩论了。他认为柱子不一定是无常的，我认为柱子是无常的。所以，有法和法的聚合才是真正的宗法、真正的所立。我们对这个问题一定要了解。

既然在每一个法上面没有所立的法相，那它为什么有这样的假名呢？说是可以这样说。前面也已经讲了，柱子是无常，平时没有详细观察的时候，我们可以说：柱子叫做宗法，无常



叫做所立，所作叫做因。在这个场合中，无常可以立名为所立，但这是假名为所立的。

如果你真正去观察，其实无常根本不具足所立的法相。原因是什么呢？因为，单独的无常从来也没有建不建立的概念。所以说你要安立所立的话，必须要有一个能立的东西把它建立起来才可以叫所立。所谓所立、能立，因是能立、立宗是所立，在这种情况下才可以建立。

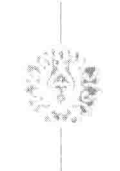
因此在推理中，真实的宗法名称为什么一定是有法和法的总合，而且单独的法和有法根本不具足所立的法相，其原因就是这样的。

癸二、决定场合义之差别：

作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。

也就是说，作为衡量的事就是欲知法，在这上面如果因成立，就叫做宗法。

什么叫做宗法呢？作为衡量的事是欲知法，比如我们说柱子是无常，那么柱子无常作为所衡量的欲知法，在柱子无常上面，所作的法成立还是不成立？当然成立的情况有两种：有一种是现量成立，有一种是比量成立。如果是现量成立，那我们可以举“山上有火，有烟之故”的例子，此中的烟是眼睛现量见到的，在欲知事上面，现量的因已经成立，这叫做宗法。如果是通过比量成立，那么与刚才所推的一样：“柱子是无常，所作之故。”虽然所作我们不一定现量看见，但是可以通过别人比较可靠的消息，或者通过其他理证知道，这样就可以确定柱子是所作。既然它是所作，那肯定是无常，这样通过比量，因在宗法上成立。或者说在欲知事上面，比量的因已经成立，



这叫做宗法。这以上已经说明了宗法。

总而言之，大家一定要清楚宗法到底是什么样的，也就是说因在所诤事上成立，这样，第一相宗法就已经具足了。如果别人说："柱子无常，它是牦牛之故。"我们说不成立。为什么呢？因为三相推理中的第一个——宗法不成立。怎么不成立呢？因为柱子根本不是牦牛，牦牛的因在柱子上不成立。

这以上，三相推理中的第一个——宗法已经讲得比较清楚了。但是，如果我们以前也没有参加过辩论，也不知道三相推理到底是什么样的，那恐怕稍微有一点难懂。但你只要稍微看一下《释量论》、《集量论》、《理滴论》，以及法称论师其他相关论典，就不是特别困难。

Chapter 63

《量理宝藏论》中，我们继续讲三相推理，也叫做自利比量。三相中的第一相宗法已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍。

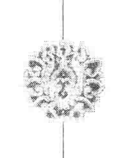
壬二（同品遍异品遍之观待事同品与违品）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分三：一、宣说对方观点；二、破彼观点；三、断除遮破非理。

子一、宣说对方观点：

谓具不具所立法，乃是同品与异品。

在这里我们要知道三相推理中的同品和异品，第二个叫同品，第三个叫异品。同品和异品的概念或者法相有不同观点，这里主要是因明前派论师的观点。因明前派夏瓦秋桑，还有鄂洛译师，他们跟随印度论师贤得瓦的观点，立下了不同的说法。什么样的不同说法呢？具有所立法叫做同品法，不具有所立法叫做异品法，他们认为这就是同品法和异品法的法相。为什么这样安立呢？因为他们认为任何一个法在通过比量进行论证的过程中，它的同品和异品是可以这样具足的。首先，具有所立法叫做同品，比如“柱子是无常，所作之故”，此论式是用所作建立无常，那凡是无常的法都具有所立，这叫做同品法；反之，如果是常有的法，就不具足所立、不具足无常，这



就是异品法。

对方论师认为：推理的时候，同品和异品一定要互相相违；如果不存在相违，那么真正的推理就没有容身之地。所以他们觉得，同品和异品应该直接相违。这里讲的是对方同品异品的观点。

思维二品直接违，复虑出现第三品，

有师不知量对境，分实反体而说明。

称实体法一异体，反体依于自反体。

因明前派的论师认为，同品和异品应该互相相违，如果这两者不相违，那么真因就没有容身之地了；进而又害怕或者担忧出现第三品。第三品就是我们平时认为的既是无常也是常有，或者既不是无常也不是常有，除了无常与常有之外不伦不类的第三品物体，这叫做第三品法。他们担心：如果同品与异品一定要相违，那么不是这两者的第三品就会出现。对方的第一个观点大家应该清楚，他们认为推理的时候，也就是建立第二相和第三相的时候，一定要断定同品和异品，如果没有这样就不合理。

对方论师对自相和义共相混合一体而成为比量的对境这一点没有了解。我们前面也讲了，他们经常在实体反体的概念上犯大的错误。我们不管是什么样的破立，都是自相和义共相混合一体而进行的。可是这些论师没有懂得这一点，所以害怕出现第三品物体，于是认为实体和反体要分开讲。怎么分开讲呢？他们认为依靠实体来建立一个法的时候，在实体上一定会断定异品和同品，决定只有这两品；但是从反体的角度来讲，可以出现第三品物体，这是允许的。反过来说，如果依靠反体建立一个事物，那么在反体上也可以决定为异品或者同品；但



是在这个时候，因为并没有判断它的实体，所以在实体上出现第三品物体也可以。

比如说“柱子是无常，所作之故”，用所作来建立无常的时候，从柱子实体的角度来讲，他们认为决定是常有或者无常这两个，第三品法不存在。但是说第三品法存在的时候，一定要从柱子反体的角度来讲，也许是无常也许是常有，这样的第三品在反体上可以容有。

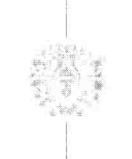
反过来说，在依靠反体法建立的时候，他们认为要么是异品要么是同品，在反体上面一定能决定。比如说用所作因来建立无常的时候，“所作是建立无常的真因，三相齐全之故”，此中的三相齐全要么是异品要么是同品，从反体方面讲，应该决定是异品或者同品两种法，但是从实体的角度来讲，也可以出现第三品物体。

我们一定要知道，在对方的观点中有三个事情。

第一个事情，因明前派的论师认为，建立任何一个事物的时候，可以决定它的同品与异品两方面，且这两品直接相违。

第二个事情，对方害怕出现第三品物体，于是他们把实体和反体分开来讲，认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。

第三个事情，他们建立的时候有三种情况。其中通过实体来建立有两种情况。第一种情况是：“柱子是无常，所作之故。”柱子、无常、所作，这三者全部是从一实体的角度进行安立的。第二种是从他体的角度进行安立的：“山上有火，有烟之故。”以这样的推理来进行安立的时候，实体是以他体的



方式进行建立的。第三是从反体的角度安立的，在反体上面安立的时候是以自反体来安立的，比如说以所作因建立无常的时候，对所作因的论证“建立无常的所作是真因，具足三相之故”，实际上这是真因，这是以自反体来进行建立的。对方是这样在实体和自反体上面进行建立的。

我们大家一定要清楚，虽然因明前派的论师们个个都是非常了不起的高僧大德，而且在整个因明的发展史上，也做出了不可磨灭的贡献，这一点是人类世界，尤其是藏传佛教界公认的一件事情；但是，在显现上他们的有些观点确确实实也有一些与自宗不同的地方。因此，萨迦班智达才在三相推理的过程中，先把对方的观点一一列出，然后再一个一个地遮破。

刚才，我们前面大概讲了三个问题。希望你们下来之后，应该仔细看。

总之，对方认为，具不具有所立法分别叫同品和异品，并且建立任何一个事物的时候，它的同品和异品决定为两品，这是一个观点。然后，对方害怕出现第三品物体，于是认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。第三个观点是他们把实体和反体分开，并以一体、异体、自反体来进行建立，其实这也是不合理的。

下面我们对上面所讲的三个问题一一驳斥。

子二（破彼观点）分三：一、断定二品非理；二、分开实体反体建立非理；三、分别依于自反体建立非理。

丑一、断定二品非理：

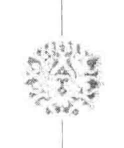
实体反体如何分，无法决定其二品，
二者所涉实反体，诸智者前见成立。

你们因明前派虽然分开实体和反体来决定同品和异品，但实际上，你们所承认的决定同品异品的说法不合理。

不合理的原因是什么呢？你们认为在实体上面能决定同品和异品，但我们在观察的过程中发现，实际上并不能决定。因为，事物的实体既涉及同品也涉及异品，还涉及第三品，这一点在印藏高僧大德以及所有智者面前应该是成立的。因为所有高僧大德都承认真理，承认真理的话，那我们通过因明的推理来进行论证的时候，这一点也是成立的。

你们断定实体在异品或者同品中可以包含，但是这一点确实没有办法成立。为什么呢？我们可以通过一个论式来进行分析，比如说“山上有火，有灰色的实体之故”，在用这个推理的时候，你们因明前派认为断定为二品，但是我们觉得不能断定为两品。为什么呢？灰色实体到底是同品还是异品？如果它是同品，也就是灰色的实体是火这个同品，那这样凡是灰色的实体都应该有火了。灰色的气体、灰色的云雾、灰色的布匹等，这些东西都应该有火了，有这个过失。如果说灰色的实体是异品，异品是没有火的一种实体，这样一来，灰色的烟也应该不是由火因中产生的实体了，有这个过失。再者，如果你们觉得灰色的实体既有火的同品部分，也有没有火的异品部分，有模棱两可的状态，那前面你们不是已经说从实体的角度因决定为同品或者异品吗？而现在却出现了第三品，这样一来，你们自己所建立的观点就完全以此摧毁了，所以你们这种说法不合理。可见，从实体角度来进行分析的时候不合理。

从反体的角度来进行分析，你们因明前派所承认的决定二



品的说法也不合理。怎么不合理呢？比如说“柱子无常，所作之故”，然后它的下一推理“所作是建立无常的真因，因为三相齐全之故”，这是通过反体来建立的一个推理。我们又同样问对方，三相齐全的因，它是同品还是异品？如果你说它是同品，那么所有三相齐全的因就全部变成建立无常的因了，但是这一点是不能承认的，因为三相齐全的因中有建立无常的因，还有建立其他事物的因，这是千千万万、非常多的，所以对方不敢承认。如果你说三相齐全是异品，那么刚才的推理就已经变成似因了，也就是说，通过所作来建立无常的推理就不应该成为真因，因为它是异品之故。如果对方说这两者都不合理，三相齐全也有同品的部分也有异品的部分，那以此观点就毁坏你们自己的承许了，因为你们前面说从反体的角度来讲决定为二品，那现在却决定不了，还有第三品物体存在。所以说这种说法是不合理的。

萨迦班智达通过他的理证智慧来分析因明前派决定为二品的说法，并予以遮破，这是简单给大家介绍一下。

丑二（分开实体反体建立非理）分四：一、若观察则非理；二、太过分；三、与安立相违；四、非阿阇黎之意趣。

寅一、若观察则非理：

我们知道，从开始到现在因明前派都特别喜欢分开实体反体。我想，我们学了这部论典之后就会了知，不仅仅在因明的场合里面，就是在实际生活和修行中，很多人始终也搞不清楚实体和反体、自相和共相，将这些混在一起。这样，对我们取舍名言或者取舍因果，以及在很多方面都会造成一些影响。所

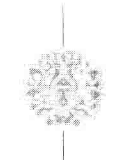
以，我们学习因明的的确确有很大利益。但学一两天不一定能立竿见影，就像小孩子读书一样，要经过长时间的学习，才能通达所学的知识；而短时间的学习，不可能有这样的效果。当我们学了这些比较理性、比较深细的法之后，一般来讲很多人的智慧逐渐逐渐会磨炼出来。一些简单的词句、一些粗略的语言根本骗不了我们。应该说学习因明的人都会有一种理性智慧，这一点就是学习因明的重要性所在，也是学习因明的利益。

那么，我们现在就分析实体反体不能分开进行破立的道理。如果我们分开进行破立，那么就说明我们对因明破立的道理还不了解。

若于外境行破立，量之对境不得知，

若于心前行破立，将成有无不定矣。

这里是说，虽然对方认为反体和实体要分开来进行破立，但是这种说法是不合理的，千万不能分开。我们破立的时候，应该像前面所讲的那样，以自相和义共相混为一体的方式进行破立，这样就会有结果。否则，如果将分别念完全抛开，而在外境的自相上真实行持破立，那就不能了知比量的对境，有这个过失。怎么会有这种过失呢？比如我们说柱子无常，应该说在柱子的自相跟我的概念——脑海中的总相混合一体的情况下，“柱子无常，所作之故”才可以成立。如果真是在柱子的自相上进行破立，那就没办法破立。因为柱子的自相是指柱子本来是什么样就是什么样，它如果是无常，那我们也没办法破，变成常有是不可能的；它如果是常有，我们也不能让它变成无常。所以，佛陀在佛经中也讲了，如来出世也好，不出世也好，一切诸法的自性本来如是。同样的道理，自相上的破立



谁也没办法，即使佛陀来到我们面前，柱子的本性也不可能有破立。从自相的角度来讲，绝对不可能有。如果有，那么所有的比量智慧都不能了知对境了，有这种过失。凡是学习过本论前面部分的人都会知道，在事物的自相上无论怎么样也没办法破立。它本来是无常，我们把它破斥掉；或者本来是无常，我们建立为常有，在自相上这是绝对不可能的事情。所以说在自相上破立不合理。

反过来说，如果不是在事物的自相上破立，而是在单独的意识面前破立，那也不合理。为什么呢？因为在单独的意识面前进行破立的话，那就与外境一点关系都没有。我的意识一会儿说常有也是可以的，一会说无常也是可以的，意识怎么样胡思乱想都可以。决定有也可以，决定没有也可以，或者说常有，或者说不常有，我心里随随便便怎么样想都可以。我说世间万物是空性，世间万物不空，世间万物空不空（双俱），世间万物非空非不空（双非）等等，在我的心识面前怎么样变都是可以的。所以，在单独的心前建立和破斥都不合理。

那么我们怎么承许呢？应该像前面所讲的那样，必须要把自相和共相结合起来。比如，柱子是无常的，这个道理许许多多人都不知道，我们通过推理来进行论证以后，别人就知道：噢，原来柱子是无常的，只不过我自己没有知道而已！又比如，很多人不知道释迦牟尼佛是量士夫，我们通过论证抉择以后，别人就会知道：噢！原来释迦牟尼佛是真正千真万确的量士夫，这种理论可以建立。但是，这必须要将自相共相混合为一体。

我们知道，反体是在心里面安立的，实体是在事物的自相上安立的。如果把事物的反体和实体两者完全分开，就没办法

进行破立。在因明论典中，这是非常关键的一个问题，大家在学习或分析中观和因明的过程中一定要知道这一点。现在世间很多人都没有这方面的教育，在日常生活中自然也就搞不清楚，就像我们在讲第五品——观所诠能诠的时候一样，自己到底说的是自相还是共相都分不清楚，有这种情况。所以学习这些道理以后，应该会明白很多知识。因此，对方讲的分开破立的观点一经观察，就会发现是不合理的。

寅二、太过分：

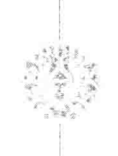
不许欲知为宗法，故观待事初成无，
若不许初观待事，宗法法相实难立。

这里继续破斥对方的观点。

如果你们断定为二品，也就是三相推理中的同品和异品完全能断定的话，那就不合理。为什么呢？因为，第一相观待事的欲知法绝对不可能是同品或者异品；这样一来，三相中的第一个——所诤事或者说欲知法就不能成立了。

“不许欲知为宗法，故观待事初成无”，如果不承认欲知法为宗法，那这样一来，三个观待事中最初的宗法就没办法成立了。因为按照对方的观点，在“柱子是无常，所作之故”这个三相推理中，它的同品是什么呢？同品就是具有无常的法。而异品就是同品的反方向——不具无常的常有之法。那这样一来，柱子的无常就决定属于在同品法当中了。本来因在所诤事上建立叫宗法，但是现在宗法（欲知法）成了同品法了；这样以后，单独的宗法现在绝对没有了，有这个过失。

“若不许初观待事，宗法法相实难立”，初观待事指的是第一个观待事——宗法。如果不承许初观待事，那这样，宗法的



法相就没办法安立，因为宗法完全成了同品。这样一来，三相推理的宗法就绝对不存在了。所以按照你们因明前派的观点，就会出现这个过失。

初观待事定二品，其余二种观待事，

决定有无同异遍，启齿而说亦极难。

这里是说，按照你们的观点，如果真的不承认第一个观待事——宗法，因为宗法的法相没有了，它已经成为同品或者异品中的任意一者，那这样，第一相宗法或者能决定同品和异品的同品遍和异品遍都没办法安立（在同法中存在叫做同品遍，异法中不存在叫做异品遍）。不能安立的原因前面已经讲了，因为宗法已经成了同品或异品。那这样一来，"柱子是无常，所作之故"，所作和无常之间的关系叫做同品遍，所作和无常反方面的关系叫做异品遍。如果你决定宗法是同异两品之一，那前面的宗法就没办法单独安立，这样一来同品遍和异品遍也无法安立。如果这两者（同品遍和异品遍）不能安立，那就有很大的过失，所以说对方的观点不合理。

如果对方这样安立，那在真因的场合中所诤事就变成同品了；而在相违的推理中，所诤事完全变成了异品。因为除了异品和同品以外没有所诤事，也就是说，所诤事要么变成同品、要么变成异品。这样一来，宗法就根本不存在了，有这个过失。

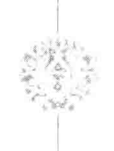
宗法二品若一体，亦以反体而区分，

诸因皆堕真违中，不定之因岂可能？

对方认为，宗法和同品异品本来是一体的，但是从不同的角度可以安立：因在所诤事上面成立叫做宗法，从具有所立的角度安立为同品，从不具有所立的角度安立为异品。

如果对方真的认为宗法和同品异品一体，且以三种不同反体来进行安立，即一个是因建立在所净事上面，还有具有所立法和不具有所立法，那就不合理。怎么不合理呢？“诸因皆堕真违中”，所有的推理（因）都堕入到真因或者相违因当中去了。为什么呢？因为，所有所净事决定为同品的推理全部包括在真因中，所有所净事决定为异品的推理全部包括在相违因中，除了相违因和真因以外，不定因就绝对不存在了，有这个过失。那这样的话，不定因跑到哪里去了？本来相似因包括三种因——相违因、不定因和不成因，不定因在我们因明的相似因当中决定是存在的，但如果按照你们的观点，相似因就只有两种了，所以对方的观点完全不合理。

好！今天因明讲到这里。



Chapter 64

下面，我们继续学习因明的三相推理。三相推理里面立宗已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍之所观待事同品与异品，它分三个方面：破斥他宗的观点、建立自宗、遣除于此诤论。破斥他宗的观点分三，其中第二破彼观点又分三，其中第一个问题已经讲完了，第二个问题分开实体反体非理分四个方面，今天讲的是与安立相违，也就是与对方的观点相违。

寅三、与安立相违：

若许所知定二品，观待事三诚相违。

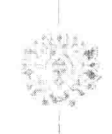
若许观待事亦二，观待彼因成二相。

现在主要讲三相推理的问题，当然我们很多人，以前没有接触过，可能会感觉到比较陌生。尤其是在汉传佛教中，因明的辩论以前基本上都是没有的。在没有辩论的情况下，可能我们感受不到现在讲的三相推理的重要性。如果我们要辩论，就必须用辩论的论式，没有运用论式的辩论是不合理的。运用论式的话，要看这个论式是正确的还是相似的，也就是说是真因还是相似因。如果是真因，就能遮破对方的观点；如果你运用的因是相似因，就不能遮破对方的观点。所以，我们一定要知道什么是真因，是真因就必须具足三相推理。如果我们不知道三相推理的宗法，就没办法集聚第一相；没有知道同品遍和异品遍，第二相和第三相就没办法集聚。

当然对于有些人来讲，可能因为以前对辩论方面没有很大的兴趣，尤其是对因明非常细微的逻辑思维不感兴趣，所以不一定觉得因明的这些道理有价值。但是对真正愿意通过正理抉择万法的人来讲，这种观察方法相当的好。因为现在很多哲学、逻辑的推理中并没有像藏传佛教那样尖锐明确的因明论式。所以说，我们学习三相是非常有必要的。

颂词中讲到，在通过论式来抉择万法的时候，你们因明前派所承认的所知决定为二品（同品与异品）的观点不合理。对方在前面也讲了，决定为异品和同品两品，而且这两者必须要相违，但这是不合理的。怎么不合理呢？“观待事三诚相违”，所观待事如果成为异品和同品，那么这与能观待事成为三相完全是相违的。因为它们是互相观待的，第一相宗法的所观待事是所诤事，第二相同品遍的所观待事是同品，第三相异品遍的所观待事是异品。如果所观待只有两种法——同品和异品，而能观待的却有三相，那这种承许是完全矛盾的。

而且，如果第一相宗法的所观待事——所诤事不存在，那第一相宗法本身也无法成立；如果宗法不成立，那不成因就不存在了。我们在前面讲过，如果要说别人的观点不合理或者说他的推理是相似因时，必须要通过不成、相违、不定三种过失来确定。也就是说相似因实际上有三种，它们分别是不成因、相违因和不定因。但如果第一相宗法不存在，那在它身上出现的不成的过失就无法观察出来，如是三种似因中的不成因就不可能存在。前面也讲了，因在所诤事上不成立叫做不成因，但现在只有同品和异品，除此以外没有单独的宗法，那这样因在所诤事上不成立的不成因就绝对不可能存在，有这个过失。当然，对方也不敢这样承认，因为在法称论师的究竟观点中乃至



所有因明论典里面都强调三种相似因，从来没有提倡过两种相似因，所以这是不合理的。

下面是第四个问题，是讲对方的说法并不是阿阇黎法称论师的意趣与观点。

寅四、非阿阇黎之意趣：

决定同品异品二，此阿阇黎不承许。
若随实体与反体，各自分开毁名言。

你们因明前派的论师认为，在通过论式的方式来决定的时候，观待事安立在同品和异品中。其实，这种分法绝对不是因明的创始者、弘扬者，整个人间无与伦比的理自在陈那和法称两位论师的观点，一点都不接近他们的观点。

为什么这样说呢？因为法称论师在《定量论》中已经说了：相之名称即宗法。宗法既不是同品也不是异品，讲得非常清楚。通过观察我们就会知道，除了同品和异品以外的一个宗法，按照法称论师的观点应该是存在的。

可是你们因明前派认为，宗法在所立上存在的时候叫同品，在所立上不存在的时候是异品，除了这两者以外单独的宗法绝对是没有的。这种观点怎么符合法称论师的究竟意趣呢？绝对不是他的观点，你们这种观点只不过是以其他论师的说法加上自己的分别念而建立的，这种宗派我们绝对不能承认。

这是第一个问题，下面是第二个问题。

前面你们在抉择宗法和同品异品的时候，已经把事物的实体和反体完全分开来，比如说在抉择实体的时候，第三品事可以在反体上出现，它遍于同品和异品；抉择反体的时候，同品或异品在反体上安立，第三品物体在实体上面可以出现。虽然

你们把事物的实体和反体完全分开而建立自己的观点，但这种做法也是不合理的。

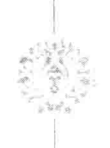
因为，如果你们真是将实体和反体完全分开，也就是把事物的自相和遣余完全分开来进行建立，那这会毁坏整个世间的一切名言。为什么这么讲呢？因为我们前面讲能诠所诠的时候已经讲过，在分析其他疑问中也讲过：在宣讲的时候，自相和总相可以完全分开；但是在趋入或者运用的时候，应该将总相自相混合而耽执为一体。

也就是说，在趋入或实际运用的过程中，必须要把实体和反体法结合起来混合为一体，否则根本无法进行破立。可是你们一再强调完全要分开，这就要犯上面所讲的过失。比如说，我们要对瓶子的自相进行破立，而它的自相任何人也没办法说，也没办法取舍。我说“把瓶子拿来”时，如果我们真的在自相上破立，那谁也没办法说它的自相，也不可能拿到它的自相。因为，即使你真的能说它的自相，但说完之后自相马上就会随之灭尽，去取的时候已经不是原来的自相了，有这个过失。如果在单独的反体上进行破立，而反体只是心上的一种分别念的影像，这种影像跟外面事物的自相完全脱离的话，那么这种反体无论怎么样宣说、怎么样运用，与自相也毫不相干。

所以说，你们因明前派如果真的认为事物的反体和实体可以完全分开，那就有整个世间名言全部毁坏的过失。名言全部毁坏的话，人与人之间的交流、沟通，还有各种取舍、安立全部都土崩瓦解、不复存在了。因此，这是完全不合理的。

以上是讲，这不是阿阇黎的观点。

丑三、分别依于自反体建立非理：



前面已经讲了，对方将实体和反体完全分开，有一部分依靠实体安立，有一部分依靠反体安立，但这种说法不合理。

依自反体而建立，观察此理无实质。

这里讲依靠自反体来建立的说法不合理。我们也知道，不管是建立也好、遮破也好，全部都是以自相和义共相混为一体的方式进行的，这是所有因明论典的究竟观点。如果我们把实体放下来，只在它的反体上进行建立，那无论怎样也不能成立。

怎么不能建立呢？因为即使假设，建立也只能有三种方式：因和所立无二无别的方式，因和所立完全他体的方式，因和所立也不是他体，也不是一体的方式。其实，要么与“柱子无常，所作之故”一样，因和所立无二无别；要么与“山上有火，有烟之故”一样，因和所立完全分开，不可能存在第三种方式。

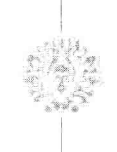
实际上，不管是哪一种方式都不能将自体和反体完全分开。我们前面讲第八品的时候，对方说你们的法相有没有法相？如果法相没有法相，法相就不是所知了；如果法相有法相，那么法相再有法相……这样就变成无穷无尽。当时我们回答说，我们这种法相——有枝有叶，与根本立宗中的树是以无二无别的方式来建立的，并不是将原来的自相和后来的反体两者完全分开。如果完全分开，那么在我们分别意识中，法相的法相、法相的法相的法相……最后已经无边无际。而且，它自己的实体一直如如不动地住在那里的话，那么始终都没办法互相了解。但是，实际上并不是这样的。首先根本的法相必须要建立，第二个以后就不存在了，这些法相全部在第一个论式中的所立（树）上面进行安立，当时我们这样讲过。其实，这个

道理与这里讲的完全一样。

前面的"柱子无常，所作之故"，这种推理是自性因，自性因完全是真因，这是无二无别的一种建立方式；"山上有火，有烟之故"，这种推理是果因，果因也是正确的因，这是他体的建立方式。其实，这两个因绝对不是将实体和反体完全分开来建立的，它们必须混合一体才能建立。除了这两个以外，也不是一体，也不是他体，以这样一个单独的反体来建立的论式（或者说是法），绝对不可能存在。

对方在前面讲到，对于"柱子无常，所作之故"这个推理而言，以所作的反体来建立无常是真因，因为它具足三相之故。虽然对方以自反体这种方式来建立，但实际上跟我们前面的回答一模一样，它也并不是以一个单独的所作反体来进行建立，一定是以与柱子的自相混为一体的方式进行建立。所以说，你们所承认的依赖单独自反体而进行安立的观点完全不合理。

表面上看来，好像因明中的所有推理全部围绕"柱子无常，所作之故"，实际上并不是这样的。如果你懂得"柱子无常，所作之故"的道理以后，那么所有的推理都可依此类推。比如我们学物理，里面有很多公式，其中牛顿定律经常运用，那是不是所有物理学全部包括在一个牛顿定律中呢？并不是这样。实际上这个公式可以在很多地方套用，也可以变换出很多道理。由于我们经常讲"柱子无常，所作之故"，可能有些学因明的人会想：怎么天天都说这个，可不可以换一下？换，当然是可以的。其实，我们以任何一个例子来建立或者遮破都可以，只要通达了这个道理，那其他的道理就可依此类推而了知，是这个意思。



子三、断除遮破非理：

谓若二品非直违，一切破立皆失毁。

破立非由二品为，定量相违相属证。

依因所立相属力，决定有无随存灭。

“谓若二品非直违，一切破立皆失毁。”对方说，假设你们因明后派所承认的同品和异品不是直接相违，那么一切破立全部失毁了。为什么失毁呢？本来遮破所破可以成立所立，如我们说柱子不是常有，那么它是无常就已经建立了；柱子不是常有的话，就是所作了，所作的道理可以建立起来。本来成立所立可以遮破所破，柱子是所作的话，无常就可以建立，常有和非所作就已经被遮破了；柱子是常有的话（柱子本来不是常有，假设说它是这样），它反方面的无常就已经被遮破了。可是，你们却说常和无常不相违、同品和异品不相违，那么世间所有的建立和遮破全都已经毁坏了。对方给我们发出了这样一个过失。

表面上看来，他们的说法好像真的是有道理一样。因为，建立或者遮破的时候，同品和异品这两者如果不是完全相违，那三相推理是不是就无法进行建立或者遮破？会有这样的疑问。其实，只不过对方没有真正了解因明的奥义而已，实际上并不是这样的。

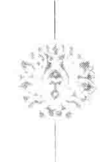
“破立非由二品为，定量相违相属证。”所谓的破立并不是用同品和异品来进行的，同品和异品只不过是观待事而已，看这个推理在同品上成不成立，在异品上成不成立，如此而已；而真正的建立和遮破是依靠量的相违和相属来进行决定的，我们什么时候知道了量的相属和相违的关系，什么时候就可以进行破立。

比如说我们知道了火和水之间的关系："噢！它们是相违的关系。"一旦通达它们之间的相违关系，就会知道：强有力的火存在的地方，水绝对不可能有；同样，强有力的阳光存在的地方，黑暗绝对不会有。这是通过相违的量来证明：一个法存在的时候，另一个法不存在。通过相属的关系也可以证明，比如"山上有火，有烟之故"，我们知道如果有烟的话，那肯定会有它的根本——火，因为火和烟之间的关系是彼彼所生。这是我们以前通过现量见到的，或者是依靠比量来推知的。了知它们之间的关系以后，山上只要有烟的时候，就会知道这个地方肯定有火，因为它们两者之间有因果关系，就像火灶里面的火与烟一样，这是我们现量能了知的事情。

我们大家应该了解：不管是现量也好、比量也好，都是依靠量的相属和相违来证明这个法存在与否。

"依因所立相属力，决定有无随存灭。"依靠所立和因之间的相属或者相违的力量，才能决定它们之间另一个法是存在还是不存在？应该用这种方式来决定。它们之间的关系并不是依靠异品和同品的方式来进行建立。比如说"柱子是无常的，所作之故"，如果所作存在，那么无常也存在，它们之间有随存的关系；如果无常倒转或者说不存在，那么所作也不可能存在，它们之间有随灭的关系。也就是说，因和所立之间的关系是依靠量的相违和相属来决定的，但这一点因明前派并没有了解到。所以萨迦班智达在这里说，并不是以同品和异品的关系来建立事物的存在和灭亡，而是依靠量的相违和相属来决定事物存在与否。这个问题应这样来理解。

这以上，萨迦班智达通过不同方式对同品异品的错误认识进行了遮破。



癸二（立自宗）分三：一、分析同品异品；二、认识因之破立对境；三、遣余破立之详细分类。

子一（分析同品异品）分三：一、法相；二、认识相同对境；三、遣除诤论。

丑一、法相：

同品异品的法相比较重要，那它们的法相是什么呢？

宗以所立之总法，相同不同乃二品。

颂词讲得比较略，意思就是说宗法和对境以所立法相同叫做同品，宗法和对境以所立的法不相同叫做异品。大家应该这样来理解同品和异品的法相。

意思是什么呢？比如说“柱子是无常，所作之故，犹如瓶子”，在这里，柱子叫所诤事，也叫做宗法，宗法应该与所同的对境相同，那柱子跟谁相同呢？跟瓶子相同。以什么样的方式来相同呢？以所立法来相同。这里的所立是无常，因此宗法与它的比喻以无常的方式相同，也就是说柱子与瓶子是以无常的方式相同的。当然，我们引用上述论式的时候，也可以从两方面来理解：如果瓶子是所相同的对境，柱子就是相同者；如果柱子作为所相同的对境，那瓶子就作为相同者。

再比如说我叫做天祠，另外一个人叫做供施，我们两个相同。我是相同者，我跟谁相同呢？跟供施相同。以什么样的方式相同呢？我们两个的长相、心态或者说平时的语言等，以其中的某种方式来相同。

如果所作的因在所立上面存在或者容有，这就叫做同品遍。大家要知道，我们用“柱子无常，所作之故”这个推理的时候，如果我说不遍，那所作在无常上不一定存在。如果你觉得所作在无常上真正存在，凡所作是无常，那么这就叫做同

品遍。

然后异品遍，异品遍不能从因倒过来，应该从立宗往后反过去。否则你说“所作不是，无常也不是”的时候，就会出现问题。因为在法称论师其他的一些因明论典中讲到，这对有些推理来讲是合理的，但对有些推理来讲是不合理的。

所以我们推同品遍的时候，应该是这样的“如果是因，那么决定是立宗”，因和立宗二者是从因开始的；然后讲异品遍的时候应该倒过来，“如果非为所立，那么也绝不是它的因”。比如“柱子无常，所作之故”，如果是所作，则定是无常；如果无常已经不是了，即无常已经倒转为常有，那么它的因所作也不是，或者说所作也不存在，这时应该从立宗往后推。

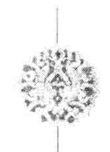
这里我们要知道，宗法跟谁相同，与它的比喻相同，而且是以所立的方式相同，或者说以它们共有的相同点来相同。比如，柱子和瓶子以无常的方式相同。其实，任何一个论式都可以这样来推理。

当然，有些道友以前没有学过因明，刚开始接触这种推理的时候，可能会在短暂的时间中坐一会儿“飞机”，这也是可以的。但我们这里（指经堂里）好像大家都特别感兴趣，这是很好的。

丑二、认识相同对境：

相同对境之宗法，假立遣余非二者。

此处是讲，相同的对境指的是宗法。如我们刚才讲的“柱子无常，所作之故”，如果站在瓶子的角度来讲，这个时候相同的对境指的就是宗法，也叫做欲知法。当然，这个相同的方式是以遣余的方式来相同的，并不是以自相的方式来相同。也



就是说，相同的对境并不是指欲知法的自相或者欲知法和所立的总和的真正宗法。

那它相同的对境是什么呢？就是宗法。与宗法是以什么样的方式来相同呢？以遣余的方式相同，而且是与假名的宗法相同。因为真名的宗法是欲知事和立宗聚合的法，那与聚合的法怎么相同呢？不可能。另外，柱子的自相和瓶子的自相也不可能相同，它们之间一点儿相同点也没有，因为都在刹那刹那地变化。我们前面讲第三品的时候也讲过，大家应该非常清楚。

因明里面的分析方法，如果我们真的能反应过来，那就很容易推理。如果反应不过来，就像我们学数学一样，学数学如果反应不过来，怎么样也特别困难。总之，这种公式如果能基本上明白的话，那以后就会很顺利、很容易。

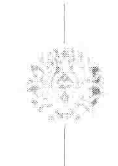
Chapter 65

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲同品异品遍之观待事同品与异品，这分三个方面讲：破他宗、建立自宗、遣除于此诤论。其中破他宗已经讲完了，现在讲建立自宗。建立自宗中，分析同品异品又分三个方面，其中同品异品的法相和认识相同对境已经讲完了，今天开始讲遣除于此诤论。

我想大家都应该清楚，这一品主要是讲自利比量，其实自利比量真正的用途是在于佛教徒与外道之间的辩论，或者佛教徒内部观点之间的辩论。依靠什么样的比量呢？就是依靠这里所讲的三相齐全的因来进行推断。

在藏传佛教中，这一品非常关键，很多高僧大德宣讲因明的时候也极为重视。但汉传佛教的历史上从来都没有正式的因明辩论，最多是一种研讨。这样的话，我觉得很多知识分子会不会知道这一品的重要性呢？我也不敢说会怎么样，也不能说很多人会非常重视这一品。

今天我刚好看到一本《广东佛教》，上面有一篇文章专门讲汉传佛教的因明，讲了当年唐玄奘如何弘扬因明，一直到目前汉传因明的状况；当然我刚开始讲《量理宝藏论》的时候，汉传因明的历史也给大家做过介绍，基本的内容是相同的。但是，文章里面引用的照片是藏传佛教的两位小僧人在互相辩论。当时我想了一下，汉传佛教如果有因明的辩论，最好引用两位和尚辩论的照片可能好一点，或者两位在家人辩论也



可以。

但藏传佛教也有一种比较奇怪的现象，是什么呢？一般来讲只有寺院里面的僧人辩论的场景，而在家人辩论的场景是看不到的。所以，每个地方的传统都不相同。

总而言之，学习因明当然要辩论。从本论的作者萨迦班智达来讲，他在辩论方面就非常厉害。大家也看过历史吧，以前萨迦班智达在藏地弘扬佛法的时候，与印度外道绰杰噶瓦互相辩论，并最终获得了胜利。

当然，关于这个事情在历史上也有一些不同的说法。据《藏密佛教史》讲，普巴金刚（金刚橛）的传承在藏地传得特别广，其中在讲萨迦派传承的时候提过这个故事。当时有一位上师叫朵拉·香曲多吉，他从小就遭遇很大的困难，就像米拉日巴尊者的遭遇一样，后来他获得金刚橛的传授，并一直传下来。在其传承中，有一位大成就者叫做达夏热巴，达夏热巴在清净的显现中曾多次见过莲花生大士，莲花生大士也对他做了授记，所以他是一位非常了不起的大成就者。达夏热巴前后住在很多山洞里修行，当他住在金城的一个山洞的时候，萨迦班智达恰好前往那里，就遇到了这位上师。

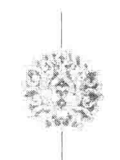
当然，这个故事有很多不同的说法。我大概是六七岁的时候，隔壁放牦牛的一位老出家人也给我讲过这个故事，但是他当时讲的跟历史书里面有点不相同。有时候我们一起到山上放牦牛，他没有事的时候就让我看一看周围有没有人，然后说："没有人的话，我给你随便讲一些佛教的故事。"那个时候政策也没有开放，我们也特别害怕。有时候我想起这些事来，还是有一些不同的感受。当年我放牦牛的时候，隔壁一家有三兄弟，他们以前都出过家，但后来两个还俗了。虽然还俗了，但



相续中佛法的习气还是非常浓厚。当时我们大概六七年都在山上作邻居，我个人来讲受他们的影响是非常非常的深。不管是放牦牛还是在家里，他们整天都是拜佛；即使在那种社会环境中，他们的信心依然非常的强烈。所以我有时候想：不管有些人的出家戒律圆满也好，不圆满也好，凡是出家学过佛，那么他晚年相续中的习气和行为与一般在家人完全不相同。当然这是题外话，意思是说当时我听到的故事与别的历史有点不同。

当萨迦班智达经过这个山谷的时候，整个山山水水全部都发出金刚橛的咒音。金刚橛的咒语本来是“嗡班杂儿格勒格拉雅吽啪”，但是山山水水、所有的草木全部发出“嗡班杂儿叽哩叽哩雅吽啪”的声音。本来是格勒格拉雅吽啪，但一直听到叽哩叽哩雅吽啪。萨迦班智达觉得，这里可能有一位了不起的大成就者；经过观察后他发现，一个山洞里面有一位瑜伽士正在念这个咒语，而且瑜伽士的念法是不对的。我们都知道，萨迦班智达是显密精通、对印藏所有佛法都了如指掌的大班智达，肯定会很标准地念一个咒语。然后萨迦班智达就告诉他说，你这样的念诵方法是不对的，应该念“嗡班杂儿格勒格拉雅吽啪”。刚开始教他的时候，怎么也教不会；后来好不容易教会了，但那位瑜伽士一念的时候，所有草木发出的声音已经停止了。萨迦班智达有点害怕：那算了，你还是按你自己的念吧。过了一会儿，瑜伽士一边念一边把金刚橛拿出来插在岩石里面，就像是插入泥地一样径直而入。那个时候萨迦班智达才发现，他是一位非常了不起的大成就者。

后来萨迦班智达说，我与印度的外道已经约好进行辩论，在辩论的过程中希望大成就者能够帮助我。当时瑜伽士也答应了，跟着萨迦班智达去了金城。这个地方在藏地一般叫做杰



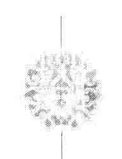
契。1990年法王如意宝去印度的时候，也路过此地。当时，上师就讲了这个故事，在那里还念修了金刚橛等等，有很多美好的回忆，但由于时间的关系我在这里就不广说了。后来，他们到了外道住的地方。这个位置在历史上是印度和藏地交界的地方，现在是尼泊尔和中国交界的地方。

在那个地方，外道绰杰噶瓦出来与萨迦班智达开始辩论。在辩论之前，他们按照印度的传统约好，谁赢了就树立起他的旗帜，另外一个人就皈依他的教派。这样约定之后就开始辩论，在长达十三天的时间里展开辩论，最后萨迦班智达以他无比的辩才胜伏了外道。这完全是按照因明的正规方法来进行辩论的。外道失败之后，萨迦班智达要求他归入佛教，但是外道不愿意，他说：这是从逻辑上辩论的，现在我们开始在成就相上进行比赛。说完之后外道把自己的发髻往后一甩，两只手叉开好像变成翅膀一样直接飞到虚空中。这时候，萨迦班智达除了念一些明咒，就没办法了，他连忙要求达夏热巴：快快快！赶快用你成就的力量降伏外道。这时候，瑜伽士逍遥自在地慢慢走过来。当时外道在空中一直飞来飞去，他黑乎乎的影子落在地上。达夏热巴瑜伽士一边念那个错误的"叽哩叽哩雅吽啪"，一边把金刚橛插在影子上，这时外道就像鸟被石头击中身体一样直接掉在地上。这样，通过瑜珈士的成就降伏了外道。（在这个故事中，萨迦班智达好像没有成就，但是从他到汉地当国师的那段历史看，萨迦班智达也有很多的成就相，在不同历史中也有不同的说法。）后来外道不得不皈依佛教，因为他已经承诺过。这样之后，萨迦班智达准备把外道带到藏地，到了边界地方的时候，因为莲花生大士嘱咐过十二地母不能让外道进入藏地，当时绰杰噶瓦口吐鲜血而亡。后来，萨迦

班智达把外道的发髻带到萨迦寺。对这段历史，有些书上是这样讲的。不过，听说现在萨迦寺中好像没有那个发髻。也有些史书说，达夏热巴的金刚橛到目前为止还在萨迦寺，但是有没有也不太清楚。

法王去印度的时候本来路过那里，但当时时间比较急所以也没有去萨迦寺。如果你们以后去萨迦寺，不要忘了问这两件事。这是简单说明，在辩论上作者萨迦班智达胜伏外道的故事。

汉地佛教中，虽然没有以因明的推理方式进行辩论的传统，但是与其他宗教通过辩论而获得胜利的历史也是有的。比如说《影尘回忆录》中讲到，倓虚大师曾与一个姓刘的外道在从北塘到天津的路上辩论过。那个外道是基督教徒，他说上帝是万能的。倓虚大师说，你们的上帝并不是万能的，如果是万能的，那么耶稣受到损害被钉在十字架上的时候上帝也没有能力制止，而且现在世间有很多坏人也没办法制裁，也没有使他们获得解脱的能力。后来外道说，如果这样，那你们的佛陀也不是万能的。倓虚大师说，所谓佛陀万能是可以说的，因为佛陀为大家所宣说的真理是：如果有人作恶事，就会转到三恶趣；如果有人受持三皈五戒，就能获得人天的果报；如果有人行持六度万行，就能获得菩萨的果位；如果以自他觉悟为目标而修行，最终能获得佛陀的果位。并且佛陀告诉我们，每一个众生都有如来藏，每一个众生都平等可以获得如来的果位，这种殊胜的教言唯一存在于释迦牟尼佛的教法中，所以天上天下唯有世尊是万能的。而你们的上帝，只能自己成为上帝，其他众生却没有能力、没有权利或者资格成为上帝，所以这就是你们的不足之处。从文字记载看，应该说我们佛教的辩论，胜过



了对方的观点。当然根据历史，根据现在的状况来看，也应该通过教理来辩论，自古以来这都是非常正常的。

在座的道友应该明白，我们学因明的目的不是为了和别人吵架，也不是为了自相续生起邪见——挑毛病。目的是什么呢？我以前也讲过有两个目的，第一个目的是自相续真正生起以理引发的对佛和佛法的正信或者说定解；第二个目的，当我们在现实生活中遇到有人对佛教进行辩驳、毁谤的时候，作为佛教徒如果我们连运用基本的佛理来说服别人的能力都没有，那我们自己实在是惭愧，所以为了保护整个佛教并使之兴盛，大家应该学好因明，这是非常有必要的。所以我想，这一品大家都应该了解一下。

不管是藏传佛教还是汉传佛教，在辩论方式上，我觉得应该没有什么差别。我们这里的很多道友在世间智慧方面非常聪明，当遇到因明这种真理的时候，很多人基本上都能接受。尤其比较聪明的人，讲完之后基本能跟得上因明的思路；同时自相续中也会生起对佛教中不可思议的伟大智慧的信心，对此有些人应该会深信不疑。所以我觉得，大家学习因明非常有必要。

希望前面学得比较精进的人，不要到了后面慢慢慢慢就不学了；也不要觉得，现在社会上的人都不具备因明的智慧。当然现在世间上的大多数人，他们的思想水准尤其智慧方面的的确确不是很高。一般来讲，如果讲一些人天福报、因果轮回等方面的佛法，那就会比较方便；而如果讲一些深层次的法，那就会比较困难。但是我想，也有相当一部分人和知识分子比较有智慧，如果在这些人面前整天都讲一些生死轮回、业因果的道理，那他们不一定有兴趣；而且，依靠因明的正理使自相续



中的正见越来越得以稳固，也是很多人梦寐以求的事。因此，我觉得宣讲因明还是很有必要的。当然，今天在这里给大家讲一下，佛教在历史上通过辩论胜过其他宗派的一些真实故事，也可以让大家提高学习因明的兴趣与信心。

下面继续讲遣除诤论。

于此无有他说过，论典意趣亦仅此。

对方给我们提出了这样一个问题：按照你们因明后派的观点，从立宗而言，与所诤事相同是同品，与所诤事不同的是异品。如果按照这样讲，那么你们真实推理的所诤事应该变成违品。为什么呢？因为所诤事并不是与自己相同，所诤事自己对自己相同是绝对不可能的事情；如果自己对自己没有相同，你们因明后派的所诤事应该都变成异品了。对方给我们提出了这样一个问题。

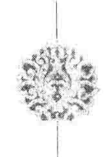
我们驳斥他的观点，自宗根本没有你们所说的过失。为什么呢？因为所诤事虽然自己对自己无法相同，这一点你说的是对的，但是所诤事可以与比喻相同。比如说“柱子无常，所作之故”，柱子自己对自己相同是不可能的，但是柱子与瓶子是以无常而相同的，因此所诤事变成违品的过失绝对没有。这一点，应该是陈那和法称两位论师的究竟观点。

子二、认识因之破立对境：

所谓实体即有实，遣余之外无反体，

是故实体与反体，误为一体行破立。

通过因明的推理来进行破立的时候，不管是自性因，还是果因，或者否定因，以什么样的因来进行破立都必须了解其中的几个内容。

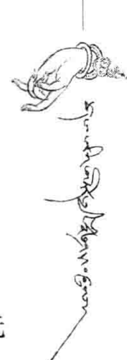


第一个是实体。实体就是柱子、瓶子等事物，凡是具有自相的事物都叫实体，而并不是外道所说那样，微尘集聚的东西才叫实体，《自释》中讲到了外道的这种说法。第二个是反体，反体是什么呢？它是分别念前出现的影像，也就是遣余，除了遣余之外没有别的反体。

实体反体就像第四品和第五品所讲的那样，在宣讲的时候实体反体可以分开说明，但是在实际运用的时候，千万不能像因明前派所承认的一样：反体上可以有三品物体，实体上不能有；实体上可以有三品物体，反体上不能有。在运用的时候必须要把反体实体混为一体，否则，如果像因明前派所说那样，那一切名言取舍皆被破坏而无法成立。比如说"我要提水去"，真正水的自相和我的语言结合起来有一定的困难，而且听者说者对反体实体还有不同的认识、不同的概念。所以说，如果我们没有混为一体，那始终都无法沟通，交流起来相当困难。

因此，在实际运用过程中一定要把实体反体误认为一体，只有这样才能进行破立。比如说：我前面柱子不存在，如果柱子存在，那我就可以现量见；但是，因为我没有见到的缘故，柱子肯定不存在。通过这种方式可以否定柱子存在，这种遮破是依靠实体反体混为一体的方式来进行的。又比如：我前面肯定存在柱子，我现量见到的缘故；或者，我前面肯定有光明，没有见到黑暗的缘故。建立也是同样，必须以实体反体混为一体的方式来进行。所以，不管是破还是立，全部都需要实体反体混为一体。这一点，大家一定要明白。

这就是因明推理中，对境的破立方法。为什么说本论第四品在学习因明的过程中相当重要，其原因就在这里。不管是前几品也好、后几品也好，始终都离不开遣余和自相的关系；如



果离开了这个标准线，很多地方可能就搞不明白。

子三、遣余破立之详细分类：

依于有实无实法，以三名义立二法。

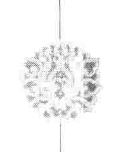
遣余破立的详细分类有三种。哪三种呢？依靠有实法、无实法、有实无实二者，总共有三种概念（意义）和三种名称。

怎么会有三种名称呢？比如说依靠有实法，有实法是自相的柱子、瓶子、牦牛、黄牛等，依靠这些有实法，在遣余名称里面就会有存在、实有的概念，比如说有实有的瓶子等等。依靠无实法的话，无实法就是我们前面所讲的那样，它的自相本体是不存在的，但是在我们分别念面前，依靠无实法也有无实法的概念，比如说兔角、石女的儿子、虚空等等。依靠有实法和无实法两者也会出现第三品物体或者说所知。

当然，所知的概念比较大，它遍于所了解的一切万法。其实，所知也可以说，万法也可以说。万法呢，有实法也可以包括，无实法也可以包括。我们在学中观的时候，也经常这样强调。

《释量论》里面也讲了，依靠有无二者出现三种法，三种法指的是总法。因为，在分别遣余面前，依靠有实法柱子就会产生一种柱子的总法；依靠无实法石女儿，就会产生一种石女儿子的概念总法，而这两者都是法。这个法可以算第三品物体，这样的总法在分别念面前可以现前。在《释量论》中，也有这样的道理。

意思就是说，依靠有实法和无实法总共有三种意义和三种名称。当然，三种意义、三种名称分开说也可以，如果没有分开就是三种名义，三种名义实际上就是三种遣余。这三种遣余



可分为依靠有境方面的三种名词（名称）和依靠对境方面的三种意义，这样分开也是可以的。依靠这三种名义可以证成义理和名言，这是建立。比如说依靠意义的“柱子无常，所作之故”，这是证成义理；依靠名称的“这个动物是黄牛，具有项峰垂胡之故”，这是证成名言。这就是“立二法”，建立二种法。这两种推理在学中观的时候也讲过，本论前面也讲过。

因此大家一定要搞清楚，因明推理中的破立既要有有实法，也要有无实法；但是有实法和无实法全部是遣余心识面前的一种破立，这一点非常重要。

癸三（除诤论）分二：一、遣除观察二方则不合理之诤；二、遣除观察因与所立则不合理之诤。

子一、遣除观察二方则不合理之诤：

谓烟因中灰白物，三相之因总所知，

观察同品异品摄，则已失毁量安立。

这是对方的观点。因明前派始终认为，实体反体一定要分开，如果没有分开实体反体而进行建立，很多推理就无法成立。比如在“山上有火，有烟之故”和“所作是真因，三相齐全之故”这两个推理中，前一推理中有灰白色的实体，后一推理中有所知总反体的总法（三相齐全的总反体），它们一定要包括在同品异品任何一者之中，但分别观察它们到底是同品还是异品时，结果却不可确定，如此一来会毁坏你们对名言的安立，或者说将失毁你们关于量的安立。

因为，他们心里面一直这样想：在依靠实体法灰白色的实体而进行建立时，在实体上可以断定两品，这时对反体而言即使出现第三品物体也是可以的。在依靠反体法所知总反体而进

行建立时，在反体上面要么是同品要么是异品，这是可以断定的，那个时候在实体上面第三品物体可以成立。

实际上这种说法不能成立，下面进行破斥：

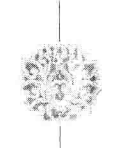
烟及三相二遣余，与灰白色及所知，

自相紧密相联系，反体联二故合理。

我们回答：并没有这样的过失。怎么没有呢？因为，表面上看来，灰白色实体和所知总反体这两者好像是单独存在的法，实际上它们与事物的自相息息相连、密切相关。比如说灰白色的东西，实际上它与山上烟的自相完全相连。从自相的角度来讲，这两个法与它们的自相法完全相连，所以说单独的一个反体和实体存在的必要完全没有。在这种情况下，三品物体根本不能成立。

从单独反体的角度来讲，灰白色也好、所知也好，这两者都可以具足三品物体。比如说“山上有火，有灰白色的实体之故”，这个时候对方给我们提问：烟的灰白色是同品，非烟气体的灰白色是异品，除了这两者以外，第三品物体存不存在？我们对因明前派这样回答：你刚才所说的灰白色事物是从真正事物的实体上讲，还是从心识前的反体上讲？如果你说是反体上的灰白色，那么第三品物体可以存在，我们也承认。为什么呢？心识中的灰白色既可以变成气体，如灰白的雾等；又可以变成由火（因）产生的烟。如果从心识的反体上讲，与二者不相分割的三品物体可以存在。

然后“所作是建立无常的真因，三相齐全之故”，这个时候你说：如果所知成为同品，那么所有的所知法都变成建立无常的因了；如果它是异品，那么建立无常的因也变成异品了。当对方提出这个太过的时候，我们也可以同样回答：如果你从



自相的角度来讲，建立无常的真因与同品异品就不能双融。如果你从所知反体的角度来讲，因为所知是心识中的概念，在这种概念中，它既可以成为建立无常的同品法，有很多无常方面的法；又可以成为建立非无常的虚空等。这样，第三品方面的法在心识遣余面前可以成立。

你们因明前派始终都认为，任何一个法要么在同品上存在，要么在异品上存在；除了这两个以外，第三品物体在实体反体没有混合的情况下根本不可能成立。实际上，你们没有把运用和宣说分开，运用的时候我们把它们混用，宣说的时候反体实体可以分开；但是你们并不是这样的，你们在运用的时候把实体反体完全分开，但在这种情况下因明的任何破立绝对无法成立。所以，因明前派分开实体反体的观点不应理。

Chapter 66

今天讲遣除观察因与所立则不合理的诤论。这个诤论为什么会出现呢？因为因明前派的观点与萨迦班智达的观点有不同的地方，因明前派认为在破立的过程中一定要分开实体和反体，而萨迦班智达认为在遣余上进行破立的时候没有必要分开实体和反体。将这两个观点结合起来，我们知道因明前派始终认为同品和异品是决定性的，而且它们直接相违，这样的直接相违在破立的过程中是不可缺少的，但这种说法不合理。

子二（遣除观察因与所立则不合理之诤）分二：一、宣说辩论及其他回答不合理；二、自宗之答复。

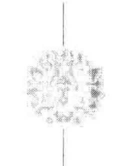
丑一、宣说辩论及其他回答不合理：

遣破法因之二品，四种辩论他答错。

这里宣讲四种辩论，一个是遣除方面的，一个是遮破方面的，还有法和因方面的，总共有四种辩论。这四种辩论全部涉及同品和异品，也就是与因明前派把实体和反体完全分开而进行破立有关。

对方在破立过程中所提出的四种辩论，虽然别的论师有四种回答方法，但是这四种回答方法都不合理，因此萨迦班智达不承认，认为他们对这四种辩论的答复是完全错误的。

第一个遮遣方面的辩论是指，因是所立以外的法还是包括在所立中。对这个辩论因明前派担心很多事情，比如说“空性



是无遮的，遮破所破以后不引他法之故”，对这样一个推理，藏地因明前派的个别论师说：因如果在所立有法之外，那么“空性是无遮，遮破所破以后不引他法之故”中的因就成了自身所立无遮名言以外的法，因为无遮名言是所破法的缘故；如果这样承认，宗法就无法成立，并且因也成了不存在同品遍，原因是因不能应用在所立有法上。如果因是所破法以外的法，那么“无遮的名言应成不是无遮，遮破所破以后引出他法之故”中的因就成了自己的有法以外的法，因为作为名言设施处的有法是无遮的缘故，如果承认这一点，那么宗法就不得成立，原因是因在有法上不成立。

对于这种辩论，某些论师回答说：因虽然在所立有法以外，但不会导致无有同品遍的结局，原因是对于“空性是无遮”而言，空性的本体是无遮的，但空性的名言并不是无遮而是非遮。他们始终把本体和名言完全分开，认为在这个论式中所引用的遮破所破以后不引他法的因在空性的本体上是成立的，而在空性的名言上不成立。我们以前学《定解宝灯论》的时候也讲过，一般而言空性是无遮指的是在遮破之后不引出他法的承许，而非遮是在遮破之后引出他法。所以他们认为，虽然遮破所破以后不引他法的因在空性的名言上不成立，但是在空性的本体上完全是合理的。

但这种观点萨迦班智达不承认，因为空性的名言和空性的本体应该是无二无别的。如果空性的本体并不是它的名言，名言不是它的本体，空性的名言变成非遮，本体变成无遮，那么这种破立方法完全是不合理的。因为，如果空性的名言和空性的本体是互为他体而涉及，那么自性因的同品遍不成立。第一个辩论是这样的。

第二个辩论是在所破法方面进行的。第一个辩论从遮遣的角度讲，现在从遮破的角度讲。所谓的遮遣是指因是否在所立以外，而遮破是从因是否遮破所立这个角度来进行安立的。在这个问题上，因明前派的观点同样跟萨迦班智达的观点不相同。

第三个是法方面的辩论："空性是无遮的，无有所立之故。"这个推论是在它的同品和异品方面进行辩论的。

第四个是因方面的辩论："所作是建立无常的因，因为三相齐全之故。"这个论式也是在同品和异品方面进行辩论的。

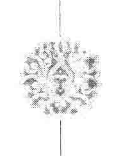
你们方便的时候把讲义详详细细地看一下，如果详细看也并不是特别难，但如果没有把对方的观点跟我们的观点还有其他论师回答的观点结合起来详细看，就稍微有点难懂，所以你们还是仔细看一下讲义。

丑二、自宗之答复：

无遮名言即无遮，总反三品故合理。

我们自宗并不像因明前派那样承认，自宗认为无遮的名言应该是无遮并不是非遮。原因是什么呢？因为遮破的这一切法的名言全部是安立在无遮它自己的本体上。就像我刚才讲的一样，无遮的名言跟无遮的本体是无二无别的。

然后"总反三品故合理"，这里自宗到底是怎么样安立的呢？我们前面建立的时候也说过，总反体在心识面前可以成立，也就是同品和异品以外的第三品物体在我们心识或者遣余识前可以成立，这一点是合情合理的。为什么这么讲呢？比如对于"山上有火，有烟之故"，因明前派认为，要么在同品方面要么在异品方面，必须要断定一种物体。当然在物体的事相



上，要么是同品要么是异品，可以这样安立，但是在遣余识面前进行建立的时候，可以出现第三品法。比如说灰色的东西，它可以成为烟方面的同品，就像钢炉里面冒的烟一样，虽然它不是山上的烟但也是同品方面的法。在异品方面，就像气体或者雾。这样，在我们的心识前，既可以安立同品（钢炉之烟）也可以安立异品（雾）。因为三品法在心识前可以安立，所以自宗没有过失。

再比如说"空性是无遮，遮破所破之后不引他法之故"，对方认为必须是这样：空性的本体是无遮，而它的名言应该是非遮，否则就会出现一个三品物体。但这是一种多余的担心，因为在遣余识面前这是可以允许的。

我们知道，前面不管是在讲第四品、第五品的时候，还是在讲第八品的时候，由于因明前派不了解自相和总相的关系，不知道在取舍的过程中将它们误认为一体的方法，所以导致很多的误解。而如果了解了这一点，就会知道自宗的三品物体完全是成立的。

壬三、安立彼等为观待事之理由：

凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，

真实任一事不齐，然识前许观待事。

凡是安立因全部都应该观待三种事，三种观待事指的是宗法、同品、异品。不管是真因还是相似因都要观待这三种事。

比如说从真因而言，无论是果因、自性因还是遮破因，都必须要观待三种事。三种事里面的第一个是宗法，三相中的第一相必须要观待宗法才能建立；因为第一相是指因在所诤事上面成立，如果离开宗法，这是根本不可能建立的。然后第二相

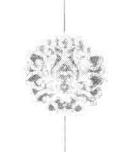


同品遍与第三相异品遍也分别要观待同品和异品才能建立。所以，大家要知道真因必须建立在这三种事上。

有些人可能认为虽然真因需要建立在这三种事上，但是相似因需不需要呢？相似因也必须要安立在三种事上。为什么呢？因为如果是相似因的话，那么其中的相违因、不定因或者不成因都要取决于宗法、同品、异品这三种事齐不齐全，必须通过这种方式来安立。所以，凡是因都必须建立在三种事上。

“真实任一事不齐，然识前许观待事”，纵然其中一个事在真实中不成立，但是在识面前成立。在因明观察的时候，有些观待事在实际中不成立，这种现象是有的。《释量论》有这样的例子：“一切万法是无有自性的，离一多之故。”该论式的同品在真实的事上是存在的，比如水月或者月影，这样的比喻在同品法方面存在，也是合理的。并且它的因——离一多因在一切万法上也是成立的。但是它的异品喻在事实上面不成立，也就是说在异品喻方面找不到一个真实的事物。“不是无有自性，非离一多之故。”自性存在的、不是远离一体他体的法在世间是找不到的。所以，找不到异品喻的现象在因明中是存在的。但是这样的因是不是合理的因呢？是合理的。因为异品喻在遣余识面前决定可以成立，它可以观待遣余而建立，所以说这种推理也是合理的。《中观庄严论》在讲异品遍的时候，也论述过这个道理。

所以，实际中任意一个观待事不成立的情况虽然存在，但是在识前也承认三种观待事。比如“一切万法无有自性，远离一体多体之故”，在同品方面，影像、水月等世间所有的法都可以用；在异品方面，真实事物的比喻却找不到。但这种推理是合理的，合理的原因是什么呢？在遣余识前建立之故。



于依遣余行破立，分开实体及反体，

二品辩过无妨害，精通量之对境故。

通过遣余进行破立是自宗的观点，分开实体反体是因明前派的观点。他们认为这两者必须要分开，否则不合理，并且还在两品上面与我们进行辩论。其实，这样的辩论不合理。为什么不合理呢？前面已经讲过：如果反体和实体完全分开，在破立上就会有诸多非理之处，所以不合理。通过以上分析我们也会了知，他们的观点并没有实在意义，对我们也没有任何妨害。没有妨害的原因是什么呢？自宗已经精通了因明量的对境之故。因为对方对量的对境没有了解，始终把实体和反体分开，在分开进行破立的时候就会出现许许多多的矛盾，所以他们的做法不合理。而我们自宗完全精通量的对境，所以自宗没有这个过失。

这以上观待事已经讲完了，下面是能观待的因。这一科判的内容相当于因明学中的因类学。在辩论的时候，一定要通过论式才能进行辩论。通过论式来辩论就需要因，那因是怎么安立的呢？

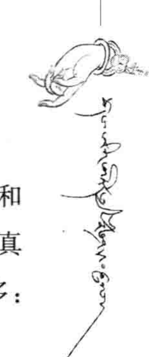
辛二（观待彼因之分类）分三：一、真因；二、相似因；三、彼等因之定数。

壬一（真因）分三：一、法相；二、事相；三、名相之分类。

癸一（法相）分二：一、认清法相；二、彼成为法相之理。

子一（认清法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

丑一、破他宗：



一相直至六相间，相似安立许他错。

我们自宗大家都知道，真正的因需要三相推理，而外道和内教中的部分论师对此有不同的看法。其中有些论师认为，真因比三相少：一相的也有、两相的也有；有些认为比三相多：四相、五相、六相。他们通过这样的方式来安立。

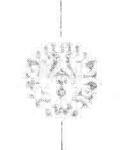
首先，外道有些宗派认为，真因的法相就是其他不合理这一相，因的法相只是这一相，并不需要三相。其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为，如果三相已经具足，那其他不合理也是多余的事情；如果三相没有具足，那光说一个其他不合理也不能说明什么。所以，对方其他不合理的说法不合理。

然后，藏地有些论师，尤其是因明前派的论师这样认为，三相中的宗法必须要具足，在宗法上或者具足同品遍或者具足异品遍，只需要两相，他们是这样安立的。但这种说法也和前面所讲的一样不合理。因为，如果真的是这样，那就有三相不齐全的过失。三相不齐全的话，有些道理就没办法论证。所以，因明前派所承认的两相也不合理。

吠陀派的有些论师认为有四相：在欲知法上面存在叫做前法，同品法方面存在叫做余法，异品法方面不存在叫总未见，还有以现量和教量没有妨害的不相违，总共有四相。其实，这种说法也不合理。学自宗的人如果对三相推理没有掌握，那很有可能跟外道的观点比较相似。

那外道的观点为什么不合理呢？我们首先观察他的前法，比如说“声音无常，所作之故”，所作在所诤事上存在叫前法。光说存在，并不是成立或不成立，这是他们的错误。可以看出，他们认为的前法跟我们的宗法有很大的差别。

其次观察余法。余法跟我们的同品遍基本上相同，但我们



的同品遍是“所作定是无常”，它们两者之间有一种决定、周遍的关系。而对方并不认为是这样，只是因在立宗上面存在就可以；如果只是存在，那就不一定周遍。因此，余法跟同品遍在这方面有差别。

然后是总未见。对方认为在违品上面没有见到就是总未见，这也与上面余法具有同样的过失，因此是不合理的。而我们的异品遍是“如果不是所立，那决定不是因”，它们之间一定有周遍的关系。

最后是无相违。他们认为以现量和教量二者无有妨害是无相违，但这是多余的事情。为什么呢？因为，只要是三相齐全论证出来的，不管是在现量前也好、教量前也好，绝对不会有违害。如果三相不齐全，那现量和教量能不能成立也很难说。有些情况虽然现量可以成立，但是教量不一定成立（我们一般将教量安立在比量当中，这在《释量论》的后面有论述）。所以，他们的观点也不合理。

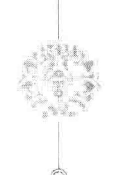
还有一些论师，据说是吠陀派的个别论师，他们认为，在三相之上再加上各自决定、无有妨害这两相，共有五相。但是这种说法也不合理。

还有一些论师在三相的基础上加上无害的有境、欲说法、以心决定这三相，承认共有六相，这种观点也不合理。

这个承认为六相的说法，据说是自在军论师的观点。自在军论师是法称论师的上师，他在因明创始人陈那论师面前听受过很多因明，后来他把因明传给了法称论师。有些历史上是这样写的，当时法称论师在自在军论师面前听了三遍《集量论》（法称论师都需要听三遍《集量论》，我们听一遍《量理宝藏论》恐怕有点困难）。听了三遍《集量论》以后，他觉得自在

军论师并没有完全了解陈那论师的究竟密意。自在军论师也认为法称非常聪明，而且他自己所讲的也不一定是陈那论师的究竟观点，因此他特意开许法称造一部论典，并把自己作为对方进行遮破。这是上师特意开许的，后来法称论师也造了这方面的论典。有时候，在上师开许的情况下，弟子也可对上师进行辩驳，在因明的历史上有这样的情况；就像《俱舍论》中，世亲论师对众贤论师的观点进行遮破一样。

这里承认六相的观点也不合理。不合理的原因是：只要三相齐全的话，那么所有这些也没有必要，是多余的事情；如果三相没有齐全，不要说六相，七相、八相也起不到任何任用，所以这种观点不合理。



Chapter 67

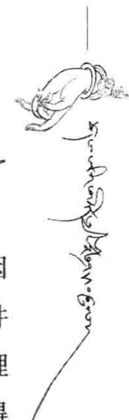
现在我们讲因明自利比量品里面推理的分类，昨天讲的是真因，真因分为破他宗的观点、建立自宗的观点、对此遣除诤议三个方面。现在讲第二个建立自宗。

丑二、立自宗：

宗法成立相属定，即因无误之法相。

对于真因的法相，因明前派和一些内道、外道的论师认为有从一相到六相等不同的说法。当然讲义已经概括地遮破了他们的观点，所以我们这里不广说。如果需要稍微广一点的话，在自释和其他论著中有比较广的遮破，也讲了对方三相以外的安立方法不合理的道理。

我们自宗真因的法相是什么样呢？颂文是这样讲的，宗法成立和相属决定就是因无错谬的法相。意思是说，真正因的宗法肯定是成立的，比如说“声音是无常，所作之故”，所作在声音上应该成立，这是宗法成立。相属决定就是无常和所作之间有关系，这个关系必须决定：要么是同体相属，要么是彼生相属。如果这些相属没有的话，那么因不能成立。也就是说，因和立宗之间必须有一种决定性的关联，这个关联必须要确定。比如说是所作的话，肯定是无常；如果不是无常，那就不是所作，它们之间有随存随灭的关联。当然这里的相属，从广义上可以讲两种相属——同体相属、彼生相属；而从其他意义



上也可以讲因和立宗之间有随存随灭的关系，这种关系决定了以后，才算是真实的推理。

所以我们在用论式（推理）跟别人辩论的过程中，这个因必须要具足宗法成立和关联确定这两个条件。如果这样的条件不具足，就像现在世间有些人那样：啊！这个肯定是不合理的，因为我想是不合理的，因为可能是不合理的，因为我觉得是不合理的。这样的说法能不能成立关联，能不能成立宗法呢？绝对是不可能的。

现在世间的知识分子，包括一些哲学方面的智者，他们在说话和辩论的时候有很多漏洞，因为他们没有学习过因明中真实的推理方法。由于这样的推理方式没有掌握，所以他们往往认为自己所讲的是具有确凿依据的真理；但当我们用很严密的因明逻辑进行推断的时候，马上就可以暴露出他们的无知。所以通过因明的辩论方式来推翻别人观点的时候，你必须要有一种连贯性的逻辑才能说服别人。

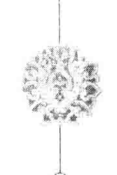
当然，如同昨天我们所讲的那样，真因的法相是三相齐全，其实这也是整个推理的法相。但是在这里，真因的法相必须要具足两种条件——宗法成立和确定关联，这就是真因的无误法相。

下面遣除别人对这个问题的诤论。

丑三、除诤论：

二相及以同品遍，引出异品二过无。

我们确定了真因的法相之后，以因明前派为主的有些论师在这里对我们的观点进行辩驳，他们提出了二相和同品遍引出异品遍两种辩论。



首先是第一个辩论。对方说，本来你们认为真正的因需要具足三相，可是在这里你们又承许宗法成立和关联确定是因的法相，而这只有两相，这样一来你们因明自宗就不具足三相了，只具足两相（第一是宗法成立，第二是关联确定或者相属确定）。这样的话，就有三相齐全中的第三相不存在的过失。你们说除了三相外，一至六相的观点都不合理，一一予以驳斥，但现在你们自宗难道不是也成了二相派吗？对方给我们提出了这样一个问题。

下面我们对他进行回答，实际上我们没有这个过失。为什么没有过失呢？因为如果没有能在同品上建立和异品上遮破的两种量，那么关联就不能成立；反之，如果关联存在，那同品遍和异品遍也会得以成立。比如说"柱子是无常，所作之故"，所作在无常上能建立，无常的反方面，也就是常有在所作上不成立，这两种量如果不存在，那么关联就不可能成立。如果随存随灭的关系存在，那么同品遍和异品遍可以成立，所以对方给我们提出的过失是没有的。意思就是说没有成为二相的过失，因为二相中的关联确定包括同品遍和异品遍。

对于这样的回答，对方辩驳说：一般的同品遍是迷乱的，是错误的；而如果是特殊的同品遍，那已经包括了异品遍，即使你们说由同品遍中引出异品遍，那也是不合理的。为什么不合理呢？因为同品遍和异品遍变成一体了，这还是离不开前面的过失。如果异品遍包括在同品遍里面，也就是说特殊的同品遍中已经含摄了异品遍，这样实际上还是二相。对方又给我们提出这样一个问题。

我们回答，虽然归纳的时候异品遍可以包括在同品遍中，因为它跟同品遍有间接的联系，所以可以这样来安立，但是这

二相变为一体的过失是没有的。为什么呢？在我们进行论证的过程中，某法存在，另一法就存在，这就是同品遍；某一法不存在或不是，另一法就不存在或不是，这就是异品遍。比如说“柱子是无常，所作之故”，如果柱子的无常和所作有一种随存随灭的关系，那么它的同品遍和异品遍都可以成立。因此，我们这样安立绝对不会有任何过失。没有过失是因为我们在反体上剖析的时候，从正面的角度来讲是建立同品遍，反过来则可以建立异品遍，这样我们绝对不会有你们所说的过失。所以说自宗在分开的时候承认同品遍和异品遍，在特殊情况下异品遍可以包括在同品遍中。那有没有二相的过失呢？没有。因为我们在建立论式的时候，异品遍和同品遍并不是绝对的一体。如果它们的本体绝对是一体，就会有一定的过失，因为在分析的时候它们有不同点，所以对方给我们提出的这些过失绝对没有。

刚才我们已经讲了，宗法成立和决定相属这两者可以成为真因的法相，下面在道理上分析为什么这两者可以成为真因的法相。

子二、彼成为法相之理：

可定非因怀疑故。决定是因能了故。

于此无有他说过。

在分析这个问题的时候，对方跟我们辩论，这里的推理或者因到底是三相已经决定了的法，还是三相将来可以决定的法或心态。比如说“柱子是无常，所作之故”，对于这样的论式，我的心决定它是三相齐全，那么这种三相齐全是将来可以决定还是现在已经决定？对方给我们提出这样一个问题。



首先，如果是可决定——现在还没有决定将来可以决定，比如说“山上有火，有烟之故”，现在我没有决定三相齐全，但是将来在我的相续中可以决定，那这是不是真因呢？不是。为什么呢？因为可决定虽然是在未来的一个决定，但是现在还没有生起定解，还抱有怀疑。因为现在还没有决定三相，所以用烟推理火的存在就不一定完全正确。所以，可决定这种推理不能成为真因，因为有怀疑的缘故。而已经决定是真正的因，为什么呢？因为它已经生起定解，遣除怀疑而决定了知的缘故。

在我们所说的真因是已经决定三相的问题上，对方和我们也有一些辩论。他们说在三相没有决定之前，当然不是因。大家也知道“山上有火，有烟之故”，还没有决定三相到底具不具足，在此之前还不能决定成为真正的因。而三相已经决定了，对方认为这样所产生的心也不是真因，为什么呢？因为它是非因产生的心态。对方给我们提出了这样一个疑问。当然在自释中还有其他几个提问，但在这里只引用一个疑问进行辩论。

其实，自宗并没有对方给我们提出的过失。为什么呢？因为我们所承认的因的本体，并不是单独的三相齐全的法。我们所承认的执著为因的心是什么呢？比如说“山上有火，有烟之故”，山上的烟和三相齐全无二无别的心态就是执著因的心。然后“柱子是无常，所作之故”，我们从这个推理中产生将所作执著为因的心，而并不是将执著单独的三相齐全作为执因之心。所以对方论师给我们发的在三相没有决定之前不是因，对它生起执著为因的心应成将非因执为因的太过是没有的。为什么呢？因为，从本体上讲它是一种对烟与所作的执著。他这里是说，我们所承认的执著因的心是执著差别事的心，而并不是执著差别法的心。因为，三相齐全实际上是一种差别法。

当然我们也知道，我单单现量见到烟的时候它是不是执著因的心呢？不是，那只是现量见到而已。当我通过看见冒烟，之后烟和火之间的关系在心目中了然呈现的时候，因的推理在心里油然而生：哦！这个山上肯定有火，因为冒烟之故；冒烟的话，肯定有火，因为以前我在钢炉或者灶里面看见过。它们之间的关联性或决定性，马上就可以在心里面引发出来。因此，光是看见烟，光是一个所作，那也不一定是因。比如你看见工人正在做瓶子，这并不是对因的执著。但是，通过他的所作能引发出来：噢！这个瓶子是无常的。它们之间的关联，依靠从前的串习立刻就能引发出来。

当然，对我们来讲这个辩论也不是特别的需要。但是，当对方给我们提出：你这样的执著因的心到底是什么样的呢？这个时候我们就可以这样进行分析。

癸二（事相）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立离诤之自宗。

大家都知道，我们分析任何一个法的时候，首先要抉择它的法相，然后要抉择它的事相和名相。当然，我们在讲第八品的时候对什么叫法相、事相、名相都已经讲了。这里因的法相，以认清法相（包括破他宗、立自宗和除诤论三个方面）和彼成为法相之理两个科判宣说完了。现在讲因的事相。我们推理的事相有什么样的说法呢？这分两个科判，首先是破他宗的观点。

子一、破他宗不合理之部分：

有者承许所诤事，所差别法因事相。

因的事相到底是什么样呢？有些论师认为，所诤事作为差



别法的法叫做因的事相。意思是什么呢？比如说“山上的烟”，其实所诤事（差别法）是山上，具有山上这种差别法的烟——山上的烟是因的事相。或者我们用“声音无常，所作之故”，这个论式来进行说明，这里声音是所诤事，因的事相以所诤事声音作为差别法（并不是风声、水声等），具有这种差别法的所作（声音的所作）是因的事相，对方是这样认为的。

但实际上，这种说法也不太合理。我们在进行辩驳、分析的时候，对他们这样提问：

非有否定依诤事，而是我等无诤议。

别有否定无同遍，所立之法与其同。

我们向对方询问：你们刚才说因的事相以所诤事作为差别法，那请问所诤事作为差别法的因的事相是别有否定还是非有否定？比如说“山上有火，有烟之故”，烟实际上是因的事相，它是山上的烟。那么，所诤事作为差别法的烟是非有否定还是别有否定？如果是第一者——非有否定，那我们自宗也可以这样承认，因为山上毕竟有烟。有烟的话，山上不存在烟已经排除了。这一点我们自宗也承认，所以不会有什么辩论。

然后是第二个问题。如果你承认是别有否定，唯一山上的烟，以这样的所诤事作为差别法的话，那就不合理。怎么不合理呢？因为，这样一来你的论式就不会有同品遍了，也就是说不会有同品。怎么没有同品呢？比如我们说“山上有火，有山上的烟的缘故”，唯一山上的烟已经成了因的事相，那么在“山上有火，有山上的烟的缘故，如同什么”的时候，它的同品喻根本找不到。如果没有以别有否定来决定，光是说“山上有火，有烟之故”，以一般的烟作为因的事相，那这是可以的。如“山上有火，有烟之故，如同火灶里面的烟”，有另外的烟

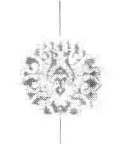
可以作为它的同品，同品遍可以成立。

又比如“声音是无常，所作之故”，如果你用上“声音是无常，声音的所作之故”，唯一声音的所作已经用作因了，那在“声音的所作是无常，如同什么”的时候，其他的比喻根本找不到。所以，这样的观点绝对不合理。如果不是这样，而是“声音是无常，所作之故”，那比喻可以有——如同瓶子或柱子。但是，如果是“声音的所作之故”，那所有同品完全被除开了。也就是说，所净事作为差别法的因的事相是别有否定的话，就不合理。

而且它的所立之法也是完全相同的，如果所立之法在所净事上是别有否定，那不管是火也好、无常也好都不合理。比如说“山上有山上的火，因为有山上的烟之故”，这里的所立是山上的火，那在“有山上的烟的缘故，肯定存在山上的火，如同什么”的时候，比喻根本找不出来，因为这里必须要决定在山上存在火，如果是山上的火，那其他的火就不能作同品喻了。或者说“声音是无常，所作之故”，这里的无常也是声音的别有否定，既然无常全部都是声音的，那除了这个以外别的无常就找不到了。

这里是说，不管是因的事相也好，或者说所立也好，都不能承认是别有否定；如果承认为别有否定，那就不合理。如果在所净事上面是非有否定，我们前面也讲了，这完全合理，我们自宗也这样承认。如果你承认是别有否定，这是决定不能承认的。

这样的论式，大家也应该分析一下。为什么我们这样分析呢？因为，这样分析以后就会知道，引用一个论式并不是很简单的事情，但是你真的会用的话，对方就根本没办法进行辩



驳。所以说，我们引用论式来驳斥对方的观点非常有价值。这是讲破他宗，下面讲建立自宗。子二、安立离诤之自宗：

因之事相即遣余，于此无有他过失。

我们自宗认为，因的事相就是遣余。也就是说，根本不用区分时间、地点、形象，只是引用“山上有火，有烟之故”的烟或者“柱子无常，所作之故”的所作，作为推理的因就可以了。我们将烟、所作等的总反体与所安立的因执著为一体，以这种方式来运用不会有任何过失。

当然，对方给我们提出的“因的共相不可能存在，因为它是反体之故”的说法也不成立。为什么不成立呢？因为，虽然因以实体方式存在的共相不存在，但是它以反体或者遣余存在的共相完全是成立的。为什么这么讲呢？我们前面一直在讲遣余，大家也应该知道：因的法相也好、因的事相也好，它们都与遣余有不可分割的关系；如果离开了遣余，因的事相就没办法安立。因此自宗抉择的时候，因的事相就是遣余。有了遣余就不会有因明前派的担忧，自宗也能非常合理地安立。所以按自宗观点，应该说因的事相就是遣余。癸三（名相之分类）分三：一、如何辨别之理；二、决定分类之自性；三、破于此等相属颠倒分别。

子一（如何辨别之理）分二：一、安立分类之其他异门；二、认清此处所说。

丑一、安立分类之其他异门：

具此法相之此因，分门别类成多种。

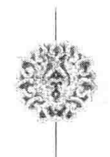
我们这里对具有上面所讲的法相的真因（不是相似因）加以分析，因为各种不同的角度而导致有很多很多的分类。在本

论，个别的已经详细宣讲了，个别的还没有详细宣讲。大概来讲，从安立因的角度来分，因可分为安立无遮因和安立非遮因。从所立法的角度来分，可分为建立无遮因和建立非遮因。这两个，一个是从安立因的角度来讲的，一个是从所立的角度来讲的，所立和因不相同，大家应该清楚。从相属的角度来讲，与我们前面讲的一样，可分为同性相属因和彼生相属因。从建立的角度分为证成义理因和证成名言因两种。从能立的角度来讲分为共称因与事势理因两种。共称因就是一般世间共同认可的，因明也可以暂时将其安立为因，这在《释量论》的最后一品讲得比较广，本论后面也会讲。这是大概的分类，在这里虽然没有详细分，但是我想大家应该会了解的。

丑二、认清此处所说：

具德法称阿阇黎，由论式言定三类。

具有德相的阿阇黎——法称论师，他在《释量论》和《定量论》中讲：从用论式的角度来进行安立的时候，确定有三种因。所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。为什么呢？因为，从比喻上抉择的话，全部可以归属在可见不可得因之中。虽然下面还有相违可得因（分为互绝相违可得因和不并存相违可得）等，但是这些可得因都包括在可见不可得因中。所以，所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。所有建立方面的因需要用两种比喻才能抉择，它们在一个比喻上无法建立，所以它分为自性因和果因两种，总共有这么三类。这个，我们下面还会分析。



Chapter 68

我们继续讲《量理宝藏论》中的推理，也就是因类学。今天所讲的内容是决定分类之自性，这分三个方面：不可得因、自性因和果因。所有真正的推理都可以包括在这三种因中。所以我们学习因明的时候，尤其是辩论的时候必须要掌握这三种推理。

子二（决定分类之自性）分三：一、不可得因；二、自性因；三、果因。

丑一（不可得因）分三：一、法相；二、分类；三、决定所破因相属之方式。

寅一、法相：

遮破所破具三相。

不可得推理的法相是什么呢？遮破所破方面具有三相。自性因和果因是在建立方面具足三相，不可得因与这两者不相同，它是在遮破某个法的过程中具足三相。如果不具足三相就成了相似的因，具足三相的遮破法就称之为不可得因。我们下面分析的任何一个推理必须要具足三相，但是这种推理（不可得因）是否定或遮破方面的，而不是肯定或者建立方面的。

寅二（分类）分二：一、本体不可得因；二、相违可得因：

卯一、本体不可得因；



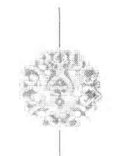
体不可得有四类。

本体不可得的推理总共有四种分类。哪四种分类呢？就是下面所讲的：自性不可得、因不可得、果不可得和能遍不可得，总共有这四种。

本体不可得因实际上是，我们在任何一个地方通过现见能否定某法的存在。因为某法如果存在的话，就可以照见，正因为我们没有照见，所以这个法是不存在的，是用这种方式来推理的。

当然有些不可见的法，我们就不能用本体不可得因推断。比如说“我前面不可能有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种推理不一定是正确的因。为什么呢？因为一般来讲我们凡夫人根本见不到魔鬼，唯有具足神通的人才可能见得到，这些不可见的地方，是不能应用不可得因的。所以如果一个人说“啊！前面肯定不会有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种不可得因是不能用的。或者像现在有些唯物论的观点“前世后世是不存在的，因为我没有现见之故”，这种说法也不是真正的不可得因。为什么呢？因为后世对我们凡夫人来讲不是所见境，不要说是后世，就是明天的一切境相，作为一个凡夫人来讲也是不可见的。比如你说“明天一切的万法不存在，因为我现在不可见之故”，这种说法是非理的，是相似的推理。所以，在不可得因应用的过程中你一定要观察场合，必须是在可以见到的情况下才可以应用。如果存在的话，那么可以见到；正因为这个法没有见到的缘故，所以它不存在。因此，应用本体不可得因的时候，理由一定要充分。

第一个是自性不可得因，我们可以这样说“我前面瓶子是不存在的，因为我没有现见之故”，这种推理就是一个正确的



推理。怎样推的呢？因为瓶子的自性如果存在，在我的眼根没有损害的情况下，在我前面的桌子上肯定能现见瓶子。或者说“这个大经堂里面没有其他人，如果存在的话，我可以见之故”，以我的现量作为理由，我前面这个大经堂如果是空无一人的话，你一看就一目了然：噢，这里人肯定不存在。因为这里是人不是蚂蚁，如果是蚂蚁的话，“这个大经堂里面蚂蚁肯定不存在，因为我现量不见的缘故”，这是不一定的。但是人存在的话，我就肯定能看见。这种推理，就叫做自性不可得因。

第二种叫做因不可得因。因不可得是通过它的因没有得到的缘故，得出果不存在的结论的一种推理。比如说晚上的时候，你可以断定说在冒出青色事物的湖泊上绝对不会有烟，因为火没有的缘故。

一般这种因只有在晚上可以使用，否则白天你说“这里不可能有烟雾，因为火没有的缘故”，这是不行的。因为一般来讲，在白天的时候火即使存在，人们也不一定能发现。所以，以前有些土匪在山上躲避的时候，就在白天烧火。烧火的时候尽量避免烟就行了，因为一般人在白天都看不见远处的火；而晚上不管是在哪里，他们都不敢生火，一生火，火焰在很远的地方都可以看得见。所以古人也比较聪明，他们在山沟里面躲避的时候，白天做饭就用木柴（听说如果木柴没有树皮，烟也就没有）。他们收集一些干的没有树皮的木柴，白天在山沟里面烧火做饭，晚上根本不敢生火。所以，我们如果白天应用“烟不存在，因为火不见之故”就有一定的困难。我们应该说：夜晚在小小的一个湖泊上肯定不会有烟，因为没有火的缘故，如果有火，我可以照见。以这种推理来进行推断，这是因不



可得。

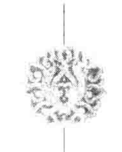
大家应该清楚，这里全是否定词。我们以前学中观和一些其他论典的时候经常用不可得因，我们平时说的可见不可得因大体的分类就是四个方面。

第三个叫做能遍不可得。我们可以这样说："前面没有任何缝隙的大石板上不可能有柏树，因为这里没有任何树的缘故。"能遍和所遍的概念大家都应该知道，能遍是一个种类的总概念，而所遍是这个种类中的某个别法。比如这个推理中的树就是一个总相的能遍，树能遍于所有个别树的别相所遍。具体来讲，树里面包括檀香树、沉香树、松树等，这些都包括在树里面。如果在前面的大石板上没有任何树的话，那这里所遍的檀香树或者沉香树、柏树肯定全部都能否定。这是能遍不可得的推理。

第四个是果不可得推理，我们可以这样说："没有任何遮蔽的虚空下不可能有火，因为烟没有的缘故。"如果有一些遮蔽烟的东西或者有一些房屋的遮挡的话，那很有可能见不到烟，但如果我们到了山顶上，就可以通过没有冒烟来决定它的亲因——火不存在。这种推理方法叫做果不可得的推理。

这样一来，本体不可得因分了这四种。对这四种因，没有什么辩论。原来我们讲《中观庄严论》的时候，对到底是建立因还是遮破因也有一些分析。所以我们判断任何一个法的时候，如果说这个法不存在，不存在的话，要有一个理由，这样的推理叫不可得因。

现在有些世间人认为前世后世不存在，或者人死了以后灵魂不存在，地狱不存在。不存在的话，你必须给我一个充分的理由。你说"前世后世不存在，因为我没有照见之故"，这不



行，必须要有一个非常充分的理由。但是现在很多人，乃至一些专门搞唯物论的哲学家，他们也举不出任何理由，只不过说不存在而已。我问他们不存在的原因，他们只是说“应该是不存在”、“我觉得不存在”或者“可能是不存在”等，那这种推理是不是真正的不可得因呢？绝对不是。如果你认为真正不存在的话，那么就应该有让自己、让别人都深信不疑的理由。比如你说“前面瓶子绝对不存在，为什么呢？因为如果存在的话，瓶子那么大，那这个东西我就可以现见，但我没有现见”，那大家都能了解到你的推理是正确的。但你说“前世后世肯定不存在，因为我没有照见之故”，你没有照见不一定不存在，你没有照见的东西多着呢！世界上有多少个你没有照见的知识啊！所以，现在很多人认为的前后世或者业因果不存在的理由全部是相似的。这些人根本不懂推理，因为自己没有看见过、没有听见过或者自己心里面想不出来，于是就就妄下断言“地狱怎么会存在呢？肯定不存在”，那这是非常不合理的。

外道中也往往有业因果不存在的邪见，这是因为有些外道祖师为了与自己的女儿邪淫或者做各种非法的行为而宣扬种种非法的言论以掩盖自己的邪行。他们为了打破别人的因果信念，就故意臆造一些邪论，在世间宣说业因果不存在。世间上也存在这样非常颠倒的宗教。

现在世间的理论学习者，一定要对这些甚深的道理悉心探究，这样才能做到真正了达。否则你随随便便说一句，真正的实相是没有办法破掉的。其中哪些是不存在的，哪些是真正存在的，哪些是存在的但不是我们所见的领域，应该这样来理解。所以对不可得因，我们如果进行详细的分析，那对其中不存在的道理就会深信不疑。

下面我们讲相违可得因。相违是它的违品可以得到，而与违品相对的东西不存在。

卯二（建立决定无有之相违可得因）分二：一、不并存相违可得；二、互绝相违可得。

相违可得分二种。

相违可得因分两种：不并存相违和互绝相违。

不并存相违分两个方面，首先是破他宗的部分观点，并不是破他宗的所有观点。因明前派有些论师的不并存相违可得因分十六种，这十六种中的一部分我们自宗不承认，所以在这里遮破。

辰一（不并存相违可得）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立合理之自宗。

巳一、破他宗不合理之部分：

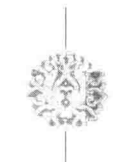
四类热触灭冷触，故说论式十六种。

功能无阻非为火，无相续故非能灭。

按照因明前派章那巴论师的观点，相违可得因分为十六种。

我们分析相违可得因的时候，大家首先要分清楚能灭和所灭（也可以说能相违和所相违），这两个法一定要搞清楚。比如说寒冷方面的水和冷触作为所灭，然后火就是能灭，这两个之间的关系搞明白的话，下面的很多分类就比较容易理解。

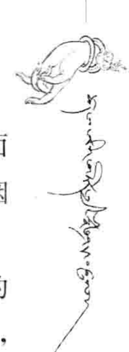
那么对方到底是怎么分的呢？所灭方面分四种，一个是冷触——就是真实的寒冷，大家都知道冬天的时候那种非常寒冷的气候就叫做冷触；冷触的因就是功能无阻，也就是真正的寒冷还没有生起来，但是一刹那中马上就能生起寒冷的因，这是



第二个；第三个是冷触的果，也就是汗毛直竖，有些人因为寒冷而汗毛竖立、打哆嗦的现象就叫做冷触之果。还有冷触的能遍，有些论典里面讲所遍，但能遍和所遍可能都有不同的解释方法，以前我们刚开始学的时候这个文字改了很多次，但好像也有不同的理解方式。意思就是说冷触中的所遍就是冷触中的一部分，比如说霜，或者像这几天下的大雪一样。昨天的雪还是比较大的，听说有些地方可能有一尺厚，这也是冷触的一种所遍。总的冷触是能遍，其中包含的一部分，如霜、水或者冬天的寒冷等叫做所遍。总之，冷触的本体、冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，这四种就是所灭——所要灭除的相违之法。那我们用什么把这四种法灭除呢？通过这四者的不同违品来灭除。

如果我们用燃烧的火来灭，那么就有四种相违自性可得因。什么意思呢？我们用论式来说明："前面不可能有冷触，因为具有火的缘故。"具有燃烧的火则不可能有冷触，这是第一个。第二个"前面不可能存在寒冷的因——功能无阻，因为有火的缘故。"第三个"前面不可能有冷触的果——汗毛直立，因为有火的缘故。"第四个"前面不可能有霜，因为有火的缘故。"这四种推理就叫做相违自性可得因，也就是运用能灭的火的自性来灭除四种冷触法。

第二种用檀香火来灭，当然关于檀香火后面也有辩论，实际上它是火的一个部分。我们说，前面不可能有寒冷、不可能有寒冷的因、不可能有寒冷的果、不可能有寒冷的所遍，因为具有檀香火的缘故。这四个推理都应用檀香火作因，用所遍的檀香火作因灭除四种所灭就叫做相违所遍可得因。当然，相违所遍可得因里面可以再分类。



第三种用果——冒出的烟，把这个作为因，比如说“前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为烟存在之故”，这叫做相违果可得因。

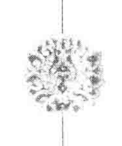
第四种用火因，比如说“前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为火的功能无阻存在之故”，对方认为这叫做相违因可得因。

因明前派认为，不管你用什么样的推理，能灭的法有四种：自性、因、果和所遍。而这四种能灭在分别运用的时候，其四种违品会分别灭掉。这样四四一十六，总共有十六种相违可得因。

但萨迦班智达说，这种说法不合理。当然前面的十二种说法是合理的，这与自宗相同，所以没有遮破。但功能无阻的四种说法不太合理，为什么呢？因为功能无阻是火还没有生起时的木柴的刹那，有了木柴的因缘，之后火一刹那间就生起来了。所以功能无阻并没有一个相续，它也不是火的本性，所以说你用它来证成对方冷触的四种法不存在，理由不充分。为什么呢？因为功能无阻并不是真正的火，它只是木柴的最后一个刹那，它并没有能力灭除冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍。所以萨迦班智达认为，相违可得因中的这四种可得因不能成为真正的推理，其他十二种推理才是合理的。颂词也讲了，功能无阻不是火，因为没有相续的缘故它不能作为能灭。因为真正的推理（因）必须成为能灭，所以说这种推理不合理。

巳二、安立合理之自宗：

此处内容比较多，我们用蒋阳洛德旺波尊者的讲义给大家作简单介绍。这里面有些道理比较相似，没有详细看可能不太



容易理解，如果详细分析也不会很困难。

论中虽说多安立，能灭即是前十二。

尽管在有些因明论典中，能破的相违可得因总共有十种、九种、八种等不同说法，但是萨迦班智达根据印度哲达日论师的观点，认为只有前面的十二种能破才是合理的，而对后面所说的四种不予承认，所以自宗以十二种来进行安立。

这个方式刚才我也大概讲了，所灭除的就是冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍四种，这一定要搞清楚；而能灭只有三种：自性方面的火，果方面的烟，所遍方面的檀香火。所破有四种，能破有三种。前面也讲了，火的因——功能无阻并不能起到能破（能灭）的作用，所以在这里没有安立，只是三四一十二，是这样安立的。

首先讲相违自性可得因，它分四种：自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得和能遍相违自性可得，全部是自性可得。关于自性可得大家都知道，与我们刚才前面所讲的一样，火的本体存在的缘故，冷触的自性、因、果和所遍全部都不存在，是这个意思。

第一个是自性相违自性可得因，我们可以用一个论式：在有决定到量之火力的东方，无有冷触，因为有决定到量的火的缘故。决定到量的火不会是一颗火星，特别小的火不能算决定到量。以量成立决定到量的火存在的东方也好、西方也好，或者我们前面的地方，不可能有冷触，为什么呢？因为在这里有火的本体存在之故。我们把这种推理叫做自性相违自性可得。因为冷触是所灭的自性，火是能灭的自性，火与冷触两个物质自性相违，所以叫做自性相违自性可得。火的自性可得的话，它的违品冷触的自性就不可能存在，是这样来推的。

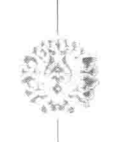
第二个是因相违自性可得，与前面一样：我们前面的东方无有寒冷之后果——汗毛直竖，因为有决定到量的火的力量之故。

在这里我要给大家介绍的是：既然汗毛直竖是寒冷的果，那为什么叫因相违自性可得因呢？表面看来这应叫果相违自性可得因，其实并不是这样的，因为从冷触的角度来讲，虽然汗毛竖立是它的果，但是冷触的果跟火的本体并不直接相违。火的直接相违是什么呢？汗毛竖立的因是冷触，冷触跟火才直接相违，所以在这里用因相违自性可得。但这跟《因明论集》后面，全知麦彭仁波切的《因类学》的解释方法有点不相同。如果叫“果相违自性可得”的话，那就是寒冷（冷触）的果与火直接相违，应从这方面来理解。那蒋阳洛德旺波尊者为什么这样安立呢？因为汗毛竖立的因是冷触，冷触与火自性相违，应该这样来理解。

果相违自性可得也是一样：前面的东方没有冷触的因，因为有决定到量的火存在之故。这也是一样的，你看本来是冷触的因不存在，但却叫果相违自性可得，这是为什么呢？因为，功能无阻的果是寒冷（冷触），寒冷跟自性的火完全相违，所以这里叫果相违自性可得。

能遍相违自性可得因也同样：决定到量的火存在的地方不会有霜触，因为有决定到量的火的缘故。为什么叫能遍相违自性可得而不叫所遍相违自性可得呢？因为霜触实际上是寒冷的一种所遍，而这种所遍的能遍就是寒冷，寒冷（冷触）与火的自性才完全相违，所以在运用的过程中安立为能遍相违自性可得因。希望大家好好分析一下。

这是四种相违自性可得因。也就是说，当火本体存在的时



候，寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的部分都不存在，是这样的意思。

下面是四种相违果可得。火的果是什么呢？当然是冒出来的烟。冒出的烟存在的话，我们同样可以抉择：寒冷的因、寒冷的果、寒冷的本体、寒冷的部分都不存在，因为浓烟滚滚之故。我们用这种方式来推理，当然原因全部是浓烟喷起、四处弥漫。

用这个推理的时候大家一定要清楚，光是说有烟不一定决定有火。比如说“山上有火，有烟之故”，这种烟必须是刚从火里面冒出来的烟；否则，火已经熄灭但烟一直停留在空中，以这种烟来推理是不合理的。因此，《释量论》讲了烟的几种特点：一种是从火里产生，也就是说具有火的差别法的烟；一种是正从火里面冒出来的烟，等等。比如说从大工厂的烟囱里冒出来的烟，我们一下子就能决定：哦！这里肯定有火。一看见刚冒出来的烟就能决定。因明中有些因有差别法，这一定要认识。

相违果可得总共分四种：自性相违果可得、因相违果可得、果相违果可得和能遍相违果可得。

首先是自性相违果可得因，浓烟喷起四处弥漫之东方无有冷触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。我们说浓烟滚滚的地方不会有冷触，因为有浓烟之故；或者前面浓烟密布的地方不会有冷触，因为正在冒出烟之故。这种推理虽然是以冒出来的烟作为因，但是以烟也能推断出那个地方不会有寒冷。

有些人可能这样想：既然火是直接相违的东西，那为什么不用火而非要用烟呢？因为，见到事物的过程中有些情况比较特殊，当然亲自见到火那最好不过，我们也可以说：“这里不



会有冷触，因为有火之故”、“这里不会有冷触的果——汗毛竖立，因为有火之故”等等。但是，如果我们在只看见烟、没有看见火的情况下要断定冷触不存在，那一定要用这种推理。

因相违果可得也是同样的道理：在冒烟的地方无有寒冷的果汗毛直竖，因为有浓烟密布之故。这个推理与我刚才讲的一样，表面上看来好像这应该是果相违果可得因，因为是寒冷的果不存在。“寒冷的果不存在，烟存在的缘故。”这是不是果相违果可得因呢？这个怀疑与前面一样，原因也是同样的。

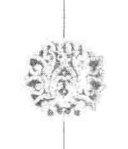
果相违果可得因可以这样说：在那里不可能有寒冷之因，因为浓烟密布之故。

能遍相违果可得因也同样的：刚才浓烟弥漫的地方不可能有霜触，因为浓烟喷起、四处弥漫之故。

这四种全部都是用烟因来进行否定：在那里不可能有寒冷的自性、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的所遍，这叫做相违果可得；因为相违的果得到的缘故，其他四种法不存在。

最后一个是相违所遍可得。全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲，这可以包括在前面的相违自性可得因当中，不一定分开，也有这样的安立。这里相违所遍可得也分四种：自性相违所遍可得、因相违所遍可得、果相违所遍可得和能遍相违所遍可得。

第一个自性相违所遍可得因，我们可以这样说：前面有檀香火的地方不可能有冷触，因为有檀香火的缘故。第二个因相违所遍可得：前面有檀香火的地方不可能有冷触的果，因为有檀香火的缘故。第三个果相违所遍可得：前面不可能有冷触的因，因为有檀香火的缘故。第四个能遍相违所遍可得：前面不可能有所遍的霜触，因为有檀香火的缘故。依靠这四种推理能



断除相违的四种法，也就是说用所遍的檀香火（火是能遍，檀香火是所遍）作为因，证成四种寒冷不存在，是以这种方式来加以否定的。

这个时候对方说，以檀香火作为火的差别法证成四种相违法不存在的缘故，相违所遍可得因可以包括在相违自性可得因当中，因此四种所遍相违可得没有必要安立。对方论师的意思，檀香火实际上是火的一种，而前面“火存在的缘故，四种相违法不存在”都已经遮破了，因此后面四种所遍相违可得没有必要单独安立。

我们对他们这样回答：没有这种过失。为什么呢？因为，虽然檀香火也是火，但是它确实能灭除寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果和寒冷的部分。还有一种原因，在我们分别念面前檀香火与其他火有不同的本体，这在人们的脑海中可以浮现，所以有必要安立。如果这不能安立，那么世间中以很多别法来进行的推断就全部灭绝了。但我们却常说：“前面不存在黑暗，因为有酥油灯的光之故”、“前面不可能有黑暗，因为有日光或月光之故”。有很多光可以成立无有黑暗。如按你们的观点，只说一个总法——光就可以了；但实际上并不是这样，而是“这个屋子里面肯定不会有黑暗，因为有酥油灯的缘故”、“这个地方不可能有黑暗，因为有阳光之故”等等。所以，在不同的场合中运用不同的相违法是允许的，世间也有这样的传统和概念。如果你说别法不能引用，把它们一概否认，那就毁坏了世间的名言，这有很大的过失，所以说这种做法是不合理的。

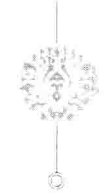
还有，有些人认为：以檀香的烟遮破四类冷触而运用自性相违所遍果可得等四种因也是合理的。如果你说檀香的火可以

用，那么檀香的烟也可以用，如“这个地方不可能有寒冷，因为有檀香的烟的缘故”、“这里不可能有寒冷的果，因为有檀香的烟的缘故。”所以对方认为，上面的四种寒冷用檀香的烟进行否定也是合理的。

但是这种说法并不合理。为什么呢？不合理的原因是这样的，比如说在浓烟滚滚的时候，如果你没有认识到檀香火存在，那么也不一定知道它是檀香的烟；如果你知道这里有檀香火，那么单独分出檀香的烟也没有必要。再加上，冒烟的时候“这是檀香的烟”也很难分辨；如果冒烟的时候真的知道这是檀香的烟、这是柏树的烟、这是松树的烟等不同差别，那倒是可以的。

原来我们辩论的时候，有些法师说：“这应该可以，比如说印度的白檀香，它有与众不同的气味，所以当它冒出烟的时候，我们马上就会知道这是檀香的香味，它肯定是檀香的烟，所以用檀香的烟否定寒冷存在也非常合理。”

但是我觉得这种说法也不一定合理，因为首先要檀香烟中出现香味，通过香味来推是檀香的烟，又以檀香的烟推出这个地方有火，再由火来否定冷触的因、冷触的果等四类，这是不是有点麻烦？所以，这种说法应该是不合理的。但到底是不是这样，你们自己再分析吧。



Chapter 69

我们继续学习因明，现在讲推理，推理总的来分有不可得因、自性因和果因三种。不可得因是遮破所破方面具有三相，这个我们前面已经讲了。不可得因分两种：本体不可得因和相违可得因。相违可得因也分二：不并存相违可得和互绝相违可得。今天开始讲互绝相违可得因。

辰二、互绝相违可得：

真实互绝之相违，因与立宗无论式，

然而彼所差别法，能遍相违可得因。

前面不并存相违已经讲完了，现在开始讲互绝相违可得。而如果是真实的互绝相违，其因和立宗的论式是没有的。

我们前面在讲第七品的时候也讲过，互绝相违有直接相违和间接相违，直接相违是常有和无常、有实法和无实法这样直接的相违。真正的互绝相违就是常有和无常那样的互相对立。如果是互相对立，那么我们肯定一方面的时候已经否定、遮破另一方面了。就像是常有的话，无常已经否定了；是无常的话，常有已经否定了。这样一来，真实的互绝相违就没有真实的因和立宗之间的论式。大家都知道，论式中因和立宗之间的关系是，一个法（立宗）不知道时以另一个法（因）来了知它。但是如果是互绝相违，就无法安立。比如说“柱子是非常有，无常之故”，无常作因本来是为了要知道立宗（所谓的因

就是要知道立宗，依靠因来知道立宗或者所立法)，可是如果立宗是非常有，那么再通过无常来知道是没有任何必要的。这样一来，真正的论式没办法在常和无常等互绝相违的本体上安立。

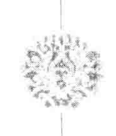
但是以它的差别法，就可以安立能遍相违可得因。意思是什么呢？比如说，无常的直接相违是常法，而常法的能遍是非所作，这样无常与非所作之间就存在间接的关系。那么具有这种关系的法通过什么样的方式来推理呢？是以能遍相违可得因的论式来推理，比如说“柱子无有常法，它是所作之故”。因为所作的对立法（也就是所作的直接相违）是非所作，而常法实际上是非所作，二者互相有能遍所遍的关系，这样通过所作因推断柱子不是常法，即是通过能遍的相违来证明另一个法不存在。也就是说所作的法得到（证明了所作法）的话，那么常有的法虽然不是所作法的直接相违（是所作法的间接相违），但是常法通过所作间接可以否定、遮破，这就是能遍相违可得因。

能遍相违可得因在互绝相违可得因中是存在的，而直接相违在互绝相违可得因里面没办法通过因明的推理来进行论证。

以量有害之相违，亦属能遍相违得。

我们前面讲正量的时候已经讲过有害的量，还有不观待因和有害因。

首先是有害因，比如说外道认为一切万法都是无常的，但是有个别的法是常有的，如大自在天，就像世间大多数的乌鸦是黑色的，但也有个别白色的。通过这种方式，外道认为有特殊的法存在。但是我们通过有害因进行论证的时候知道：一切万法不会存在常有不变的可能。有害因的相违可以包括在能遍



相违可得因中，即“以量有害之相违，亦属能遍相违得。”

然后不观待因，比如瓶子或者树作为有法，它并不是毁灭不毁灭不一定。有些人认为瓶子或者树木是毁灭还是不毁灭不一定，他有一种犹豫不定的心态。然后我们对他进行论证的时候说，瓶子或者树并不是坏不坏不一定，为什么呢？因为它是毁灭性的，而且不观待任何法之故。我们利用这样一种论式来论证的时候，这里面不定的对立面就是决定。确切地说，不一定毁灭的直接相违是决定会毁灭，而毁灭肯定是不观待的，通过不观待因摧毁了不一定毁灭的心态。这就是以量有害。为什么呢？如果你说一棵树不一定毁灭，这以什么样的因来有害呢？以不观待因来有害。因为一切万法的毁灭不观待任何能灭因的缘故，所以它肯定是无常的、毁灭的。我们可以通过这种论证方式来遮破不一定毁灭。所以大家应该清楚，树木或者瓶子并不是不一定毁灭的，它是必定毁灭的，因为不观待之故。这种有害相违的推理实际上不用单独安立，它可以包括在能遍相违可得中。

寅三（决定所破因相属之方式）分二：一、说他宗错误观点；二、立无误自宗观点。

卯一、说他宗错误观点：

实法相属已遮破，谓不并存聚生错。

关于实法上不存在相属和相违的观点，我们在第六品和第七品中都已经讲得非常清楚了，所以在这里就不用再次广泛宣说。前面已经讲了，在事物的本质上，不论是同性相属或者彼生相属都绝对不可能存在。

在这里，因明前派的个别论师认为，不并存相违实际上是

这样的：比如说具有能力的火、火的因、火的果、火的所遍存在，凡是具力的火等四种法存在的时候，对立的法（也就是说与它相违的水的四种法）根本不可能存在；反之，如果具力火的四种不存在的时候，水的四种就会在这种情况下产生、存在。

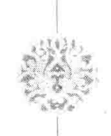
但作者说这种说法是错误的，对立的火虽然已经销声匿迹或者说不存在了，但是也不一定就存在冷触的水，因为还有不冷不热的情况有可能存在。并且，在强力的火不存在的情况下，不能与火的对治相应的法——比较弱的水在它的附近也可以存在。有些地方虽然没有火，但是你也不能决定一定会存在其违品——水的四种冷触。所以在相违上面，对方承许只要火不存在，那从火不存在的聚合中它的违品就可以产生的观点是不成立的。

当然如果真正能产生的话，那么我们也可以说这里一定有水或寒冷，因为火不存在的缘故；或者说在这里一定会有火，因为水不存在的缘故。但是违品不一定产生的情况应该是有的，对方观点不合理的原因是这样的。

卯二、立无误自宗观点：

相属境反属法反，故反相属心前成。

当然本质上的相属是不可能存在的，但是在遣余识面前，反相属或者倒转相属应该可以存在。那是怎么存在的呢？一个法本性的相属对境如果反了或者不存在，那么这个相属法也随着而反或者没有。比如说“柱子是无常，所作之故”，如果无常已经颠倒，已经不是无常而变成常有，那么它的所作也变成非所作了。或者相属对境的火如果已经反转不存在了，那么与



它彼彼所生关系的烟也随之而反。一个叫做相属的对境，另一个叫做相属的法。相属境和相属法这两者实际上不管是同性的关系也好或者彼生的关系也好，只要一者不存在的时候另一者也不存在。这种关系虽然不可能在事物的本体上存在，但是在我们的心识面前可以安立，它们之间有一种互相倒转的逆反关系。当然火和烟之间只是依靠因缘而产生，事实上不可能有互相倒转的关系；但是在我们的心识面前：噢，烟不存在的话，它的因火也不存在。我们可以通过这种方式来论证。

因和果全部是彼生相属，彼生相属有反彼生相属，因不可得和果不可得就是反彼生相属。比如说，依靠火不存在的原因可以推出它的烟不存在，反过来说如果烟存在火也存在，所以这样的不可得因也有倒转的关系。

同体相属方面也可以这样安立。自性不可得、能遍不可得和互绝相违是反同体相属。大家都知道“这里不可能有柱子，因为我没有见到之故”，或者“这里不可能有松树，因为没有树的缘故”，这些自性不可得和能遍不可得的推理，实际上全部是反同体关系的。当然这个关系中，我刚才所说的松树和树之间本来没有什么单独的相反相属，但是在我们的意识面前，相反的相属也可以存在。

相违可得是指一个法成立的时候另一个法不存在，也就是以否定的方式来遮破，所以单独的反相属根本不需要。比如说火存在的时候，冷触是不存在的。一个法建立的时候另一个法直接毁灭，在这两个法之间如果有反相属的话，有一定的困难。

所以这里在相违可得因上面并没有安立反相属，而彼生相属和同体相属上面可以建立反相属，反相属中可以分这两种，

这就是自宗的观点。我们也可以从另外一个侧面了知相违和相属通过什么样的方式来论证，这种论证全部是以遣余识来进行操作的。

前面所有否定方面的推理已经讲完了，现在是肯定方面的两种推理——自性因与果因。

丑二（自性因）分二：一、真实宣说；二、遣除过失。

寅一、真实宣说：

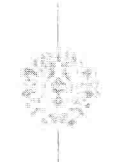
证成其是具三相，本体无别自性因，

彼之同分摄其中。

我们学《中观庄严论》和《中论》的时候也遇到过这种推理，但是当时并不是特别的清楚，这种推法可能大家都有点模糊，但现在正式讲了以后，大家应该会明白的。

什么叫做自性因呢？所谓自性因就是"证成其是具三相"。意思是这样的：这个是的话，那个也是；如果是因，那么它的所立也是，它们之间有这种"是"的无二无别的关系。凡是建立本体无二无别的"是"，且具有三相的法就叫做自性因，自性因的定义是这样的。比如说"柱子是无常，所作之故"，柱子是所作也是无常，它们之间并不是他体的关系，而是无二无别的一体关系，这叫做自性因。还有一些推理，虽然有些外道并不承认它是自性因，但实际与它相同，因此这种推理也可以包括在自性因当中。

自性因可以从两个方面来讲，一个是净尽差别自性因，一个是观待差别自性因。第一个净尽差别自性因，比如说"柱子是无常的，因为存在之故"，为什么说这是净尽差别自性因呢？



因为柱子是存在之故。表面上看来，柱子存在是不是在建立“是”啊？因为“其是具三相”是指因在它的所诤事上以无二无别的方式成立。那存在怎么会与柱子的本体无二无别呢？其实这很容易，《释量论》中存在就是“巴瓦”，巴瓦的意思是指有实法是无常，那么论式也可说成“柱子是无常，因为它是有实法之故。”其实，只要是世间上存在的法全是有实法，全是无常法，与印度梵语对应有这个意思。为什么它是净尽差别自性因呢？这是因为存在不观待任何理由之故。如果你问为什么存在？我们可以回答：这是事物的自然规律和法则，你要讲出它存在的原因，那是讲不出来的，所以这叫净尽差别自性因。然后是第二个观待差别自性因，比如说“柱子是无常的，所作之故”，此中的所作是因，而用所作的时候要观待其他的法。为什么是所作呢？因为这是人们造作的，这也间接说出了它的造作者。

它们两者之间的差别是这样的：第一个净尽差别自性因，它的理由找不到，除了自然规律以外再也找不到其他理由。第二个观待差别自性因，它要观待分析。观待什么样的分析呢？柱子是所作，那是谁作的呢？木匠作的；或者瓶子是所作，这是陶师所作，等等。它的作者隐含在内容当中，这叫做观待差别自性因。

另外，外道所承认的因缘齐全估计可以产生果的推理，还有以烟的因——功能无阻来证明无常的烟（烟是无常的），等等，这些推理都可以包括在自性因当中。意思是什么呢？比如说，这是很好的良田，良田中可以产生果、可以产生苗芽，因为它是良田之故。用因缘齐全的因来推测将来可以产生果，是这样一种推断。表面上看来，良田中可以产生果或者苗芽不是

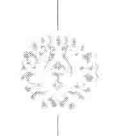
自性因而是果因，因为是从良田中产生苗芽的缘故，好像有这样一种概念，但萨迦班智达认为这可以包括在自性因中。包括在自性因的话，因和立宗必须无二无别，那怎么会有这种关系呢？实际上，这样的田具有产生苗芽的能力，而且苗芽现在还没有产生，这样我们就可以通过论式建立良田和产生苗芽的能力无二无别，所以这也包括在自性因中。然后是用烟因——功能无阻来证成无常之烟的推理："烟是无常，因为它具有烟因——功能无阻。"表面上看来好像这也不是自性因，但实际上是自性因。为什么它是自性因呢？这个原因是：虽然烟因——功能无阻以凡夫的观现世量不可能直接成立，但是通过正在冒出的烟可以推出它有一个烟因，而且烟因——功能无阻的刹那性和烟的无常本性可以建立为无二无别，所以这种推理可以包括在自性因当中。刚才说的"彼之同分摄其中"，就是指这样的同分。外道根本不承认这两个论式安立在自性因中，但是萨迦班智达认为这两者都是自性因，因为它们的所立和因没有单独分开，没有单独分开的话，可以安立在自性因中。

寅二、遣除过失：

一故不染他体过。

有些论师这样认为，"烟是无常，有烟因——功能无阻之故"，这种依靠烟的因功能无阻来证成烟是无常的推理不是自性因。为什么呢？因为，烟因功能无阻和现在正在冒出的烟是他体的缘故。

我们对他们回答：虽然这两者实体上不同，一个是烟的前面刹那，一个是正在冒出的烟，但是我们用烟因——功能无阻来论证烟的无常是自性因。为什么呢？因为，现在正在冒的烟



实际上是依靠烟前面的刹那而产生的，所以这样的烟跟无常无二无别："因为烟正在冒出，所以它是无常。"也就是说，这种烟的无常跟前面的有烟因功能无阻是无二无别的，因为有烟因功能无阻的意思实际是说烟是从前刹那的功能无阻中产生的，它们是一体的缘故，因此你们所说的他体的过失根本不会有。在我们建立论式的过程中，由烟因——功能无阻中产生跟现在正在冒的烟，还有它们的本体无常三者并不是他体，所以自性因成立。当然，如果从不同相续的功能无阻本体来讲（《自释》里面也是这样讲的），前一刹那烟因功能无阻和现在正在冒的烟的本体肯定是他体，但是我们并不是建立这一点，而是以无常跟烟以及烟的功能无阻结合起来安立，在这种情况下，我们可以说这是无二无别的自性因。

丑三（果因）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

寅一、真实宣说：

证成其有具三相，彼生相属即果因。
彼之同分摄其内。

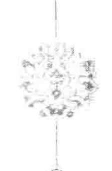
果因的定义是什么呢？就是"证成其有具三相"。刚才讲自性因是"其是具三相"，这两个是有差别的。比如说"山上有火，有烟之故"，山上有烟的存在，而且烟的存在方面具足三相，这就是果因。果因的条件是彼生相属，不能是同体相属，而前面的自性因完全是同体相属。并且"山上有火，有烟之故"，这种果因的推理并不只是口头上说的，实际上烟是单独存在的；而如果说"柱子有无常，所作之故"，那这仅仅是在口头上说。"山上有火，有烟之故"火具有烟，它们以彼生

相属的方式存在，是这样一种论式。但如果你以这种方式说："柱子有无常，所作之故"，那就不太合理。其实，与柱子同体的无常以无二无别的方式也是存在的。柱子存不存在无常呢？存在。但是，这是以一体的方式来存在的，所以不能用果因。果因应该用他体的方式存在，如"山上存在火，因为有烟的缘故"，山是一个，火是一个，山和火是他体。而柱子和无常不是他体。所以自性因和果因还是有一定的差别。

"证成其有具三相"，意思就是说，能证成其"有"的三相齐全的因就是果因的法相。凡是一法具有另一法，也就是说在所诤事上具有立宗，这都必须通过因来建立，而且具足三相，这就是果因。

果因可以分为三种。第一个是因反体论证的果因，我们平常用的"山上有火，有烟之故"，就是以因反体而论证的果因。外道承许一切都从无因当中产生，实际上并不是这样，山上有烟的话，烟不可能无因而生。当然，这个论式的烟是指真正的烟，就像我们前天所讲的那样，是与其他云雾不相混杂的烟，也就是说必须是正从火里面产生的烟。为了破除外道的无因生而安立了第一个因——因反体证果因。

第二种叫做先因证成果因。比如说"空中烟雾缭绕（空中有烟）的缘故，先前应该有火"，意思就是说，火不一定现在存在，但是有烟的缘故，它的因（火）应该在前面存在，也就是说必须经过因才会有果。安立此因是为了破除顺世外道承许的，我们现在的意识并不存在前识的观点。现在的识存在的话，它的前识肯定存在，就像空中的烟一样。虽然现在没有火，火已经灭完了，但是这毕竟是烟，所以它的前面肯定存在过火，是通过这种方式来论证的。



第三个是因法推知果因。我们说“晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火之故”，这样来论证也可以。或者我们通过其他方式，比如说我口里有糖的甜味，通过甜味可以推出它的色法存在，因为色法和味道实际上存在于一个四大群体当中，所以通过一个法就可以推证另一个法。这也是为了破除外道的观点，比如说大自在派认为万事万物都是大自在天创造的，不需要依靠因缘的聚合，为了破除他们的观点，我们通过这种方式推知一切万法都是依靠不同因缘聚合后而形成的，而并不是像他们所说的那样。通过这种方式证知，叫做因法推知果因。

关于因法推知果因，我们以前讲中观的时候实际上已经讲过，这样的推断也比较多。比如说青蛙发出声音的缘故会下雨，月光照耀的缘故睡莲会开启，世间有很多很多这样的自然因果规律。或者，天空乌云密布说明要下雨，蚂蚁急急忙忙地搬家也说明会降下雨水，世间有很多这样的推理。这些推理都可以包括在果因当中。还有，就像《十地经》里面所讲的那样，通过水鸥等水鸟可以了知水的存在，这也包括在果因的范畴中。我们应该了知这些推理。

Chapter 70

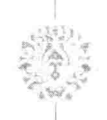
下面我们继续讲《量理宝藏论》，现在讲的是果因。果因方面昨天已经讲了真实宣说，今天讲遣除诤论。

寅二、遣除诤论：

立异体故无过失。

通过瓶子、柱子的语言分别在脑海中出现瓶子、柱子的共相，这种方法在因明中是一种果因，也就是果的推理方式。比如说通过别人的语言在我的脑海中出现瓶子的概念，或者以我宣说瓶子的语言在别人的脑海中出现瓶子总相的概念。但对方说这是不合理的，为什么呢？因为总相毕竟是无实法，而语言是有实法，无实法和有实法之间有这样的因果关系不太合理。所以说不管是瓶子的共相中出现语言也好，或者语言中产生瓶子的共相也好，这两者的因果关系或者果因的推理方式不合理。对方提出了这样一个问题。

我们回答说，在事相上有实法和无实法既不是一体也不是他体，所以这两者以真正的有实法和无实法而起因果关系不可能有，是不合理的。但是，依靠遣余识这两者可以有因果关系，也就是说依靠总相产生语言，或者依靠语言的力量在我们脑海中出现共相，这没有什么不合理。因为我们有一种欲说法——想发出瓶子声音的念头，首先有一个欲说法的心作为近取因，有了近取因以后依靠我们的舌头、腭以及其他发音部位



的勤作（它们的接触和操作）充当俱有缘，最后就发出了“瓶子”的这种声音或者说“瓶子”的语言。所以说，虽然执著瓶子的总相是一种概念，但是这种概念与心识结合起来的时候，依靠执总相的遣余识作一个因缘，然后发出声音，这也没有什么不合理。在遣余识面前瓶子的共相和瓶子的语言这两者完全是他体的，这两者是他体的话那就没有什么不合理。因此，在遣余上安立是合理的。

下面对相属的颠倒分别进行辩驳。

子三（破于此等相属颠倒分别）分二：一、说对方观点；二、破彼观点。

丑一、说对方观点：

有谓相属分九类，能知相属有四种。

这是因明前派的章那巴等论师的观点。大家都知道，自宗只有两种相属——彼生相属和同体相属。而因明前派的章那巴论师等个别论师认为：总的来说，所谓的相属应该有九种；而九种相属中真正能起关联、能起证成因作用的只有四种。他们认为相属总共有九类，其中能了知的相属总共有四种。

对此，他们是怎样分的呢？在现在的藏文书籍中，因明前派的论典也不是特别多，因此他们的详细道理也不是特别清楚，但其大概的意思就是：所谓的相属有九种，这九种相属是怎么分的呢？首先分开相属法和相属境两者，相属境就是与烟相属的对境——火；或者用种子和苗芽之间的关系来说明，苗芽所相属的对境是种子，这叫做相属境。而相属法指的是烟或苗芽。

首先，从相属境来讲，有真实的相属境、相属境的能差别

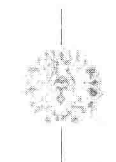
法和所差别法，总共分三种。从火方面来讲，真正的相属境就是火自己的本体，它的能差别法是火的通红部分，它的所差别法是火能焚烧事物。

然后是相属法，相属法是从烟方面来讲的。真实相属法就是烟自己，相属法的能差别法是烟的蓝色，所差别法就是闻到烟味，是这样来分的。

关于能差别法和所差别法，具有一种反体的叫做能差别法，具有两种反体的叫做所差别法。就像拐杖和持杖者一样，拐杖只具足一个反体，持杖者一个是人的反体一个是拐杖的反体，所以持杖者具足两个反体。这里的所差别法也具足两个反体，比如说闻烟味：一个是闻的反体，一个是烟味道的反体，总共具足两种反体。他们的观点是这样的。

这两者中，相属法有三种，相属境有三种，总共有六种。因明前派认为，三种相属法——真实相属法、能差别法和所差别法，其中每一个上面都要分别对应三个相属境，而形成九种相属。具体而言，真实相属法的烟分别配上相属境的火、火的通红和火能焚烧事物这三部分，而成为三种相属；然后能差别的蓝色的烟，在它上面也是分别对应火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属；第三个所差别，就是闻到烟的味道，在它上面，也是分别安立火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属。总而言之，三种相属法各个分别对应三种相属境，或者说三个相属境，每个上面都要配上三个相属法，这样一来，共有九种相属。

这是他们的九种相属，大家应该会算吧。首先你要搞清楚相属境和相属法，然后相属境方面分三种，相属法方面分三种，这样一来每一个相属境上面配上相属法的三种，总共有九



种相属。这是因明前派从概念上认为的九种相属。

其中的部分真正有相属的作用，而部分不能起作用。那么能起作用的是哪些、不起作用的是哪些呢？能起作用的真正相属有四种：

第一，真实相属法的烟与真实相属境的火有相属关系。意思是真实相属法与真实相属境起真实的作用，因为火和烟有一种真实的关系：火中出现烟。所以说真实相属法与真实相属境有相属的关系。

第二，真实相属法与相属境中的所差别法（所差别法是我们前面讲的火的焚烧）之间也有关系。对方认为真实相属法的烟跟火的焚烧有关系，而与能相属的境（就是我们前面讲的火的通红）之间没有相属关系。为什么呢？因为通过所差别法上面的周遍不一定能证实在能差别法方面也周遍。在安立它们的能所关系方面有这么一个原因，所以因明前派认为烟跟火的通红之间没有相属关系。

第三、第四，真实相属境的火与真实相属法及其能相属（能差别法）也有关系。真实相属境的火与真实相属法的烟应该有关系，顾名思义，因为火和烟之间有彼彼所生的关系。所以不管是从相属境的角度来讲，还是从相属法的角度来讲，真实相属法与真实相属境之间肯定有关系。真实相属境的火与能相属法（前面讲的冒出蓝色的烟）方面，它们之间也有关系。但是他们认为真实相属境的火与烟的所差别法（前面讲的闻到烟味）之间没有关系。为什么呢？因为他们认为能差别的法存在的话，那么所差别的法必定会存在，所以它们之间没有必要单独安立相属。

这样一来，最后的结论是什么呢？真实的相属法与真实的

相属境及其所相属境（所差别法）之间有关系，真实的相属境与真实的相属法及其能相属法（能差别法）有关系。真实的相属法与相属境的能差别法没有关系，真实相属境与相属法的所差别法没有相属关系。他们的说法和原因大概是这样的。

当然这里看得稍微细一点应该不是很难。刚开始的时候这也有点复杂，因为对方的能相属和所相属，还有哪些是真实的相属哪些不是真实的相属，分得比较多的时候稍微有一点复杂。但是如果我们知道什么叫做相属法和相属境，什么叫做能差别法和所差别法，把它们之间的关系列一个表后恐怕也不是很困难。你们方便的时候应该列一个表：哪些有相属的关系，哪些没有相属的关系，详细分析以后应该可以明白。

下面我们破他们的观点：你们因明前派这样的分析方法始终是不合理的。为什么不合理呢？

丑二、破彼观点：

于此安立相违背，非符论典之意趣。

你们这样的安立在很多方面有违背。怎么有违背呢？

首先烟和火（也就是说相属境和相属法）之间的关系应该是彼生相属，从火中产生烟这一点是你们自己也承认的。相属法和相属境可以代表相属，既然它们两者代表相属，那么你们刚才说真实的相属法与相属境的能差别法不能相属，这种说法是不合理的。既然火和火的烟两者之间有彼生相属的关系，那么火的通红和烟之间没有任何关系，这是不可能的事情。所以你们认为烟和通红之间没有关系，这是不合理的。如果这两者之间真的没有关系，那么通过冒出滚滚浓烟这种理由推测在那个地方有通红的火存在的推理也没办法安立。所以说从相属法

的角度来讲，你们的安立方式不合理。

从第二个角度来讲，你们刚才已经承认相属法和相属境是彼生相属的关系，既然是这样，那么你们刚才所说的真实相属境的火和相属法的所差别闻烟味这两者之间没有关系的说法也不合理。为什么呢？因为火中产生烟，烟里面发出味道，我们通过这个味道就可以知道它是烟的味道，而烟的来源是火，它们之间肯定有关系，没有关系是不可能的。如果它们之间没有关系的话，那么我们说“山上有火，有烟之故”的推理也不应理。

再者，你们认为通过烟的味道来推知火的存在不合理，那也不一定。因为这是因法推知果因的推理，我们通过烟的味道可以了知，在火上面既可以有产生烟的作用，也可以有产生味道的作用。这样，通过因法推知果因的方式来进行推断也非常合理。

所以因明前派所认为的：虽然火和烟是彼彼所生的关系，但是它们二者及其差别法之间，有些可以有关系有些没有关系，这种分析方法实际上并不与陈那论师和法称论师的相关因明论典的究竟密意相符合。为什么呢？因为两大理自在的有关因明论典都已经宣说了所有的相属可以包括在彼生相属和同性相属中。所以你们已经超出这种范畴而建立宗派了，当然如果在教理上没有任何违害的话这样安立也不是不可以，但是如果在教理上有很明显的相违就不合理。因此对方的说法是不合理的。

总结偈：

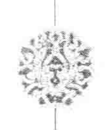
凭借能所之差别，相属不知所立法，

唯依彼体或他义，相属之力方了知。

这是根据上述的意义做一个归纳。“凭借能所之差别，相属不知所立法”，不管怎么样，依靠能所差别的相属力量都不能明确所立；意思是说，仅仅依靠能差别或者所差别这种方式来了知你以前根本不知道的所立，这是非常困难的。那么我们通过什么样的方式来了知所立法呢？应该像前面讲的那样，唯一依靠同性相属和彼生相属，通过这种方式来了知。同体相属的法是通过自性因来了知的，彼生相属的法通过果因来了知。因此，我们想要知道一个真正事物的话，那一定要通过这两种关系来进行推断。这就已经足够了。如果这两种相属都没有，那就有不足的过失；如果具足这两种相属，那么内道、外道所承认的各种各样的相属全部都可以包括在其中。藏文文法中相属（藏文文法里面相属叫属格）比较多，比如说我的帽子、我的房子等是我和我所的相属；我的本体是同性相属；我的父亲等是因果的相属。外道和内道所承认的相属非常多，藏文文法中就有十几种，但按照因明的观点这些相属全部可以包括在这两种相属中。因此我们推断的时候，一定要依靠这两种相属来了知。

这以上已经讲了真因——自性因、果因和否定因，这三种因已经讲完了。所有肯定方面的推理依靠自性因和果因来进行建立，所有遮破方面的推理依靠可见不可得因和相违可得因来进行否定。所有这以上的推理是真实的因，所以叫真因。

如果我们现在要在真正的因明场合中进行真实的辩论，那上面所讲的这些就不可缺少。虽然我们现在并没有展开真正的辩论，但是依靠这样的推理对理解法义也会有非常大的帮助。现在世间上的很多人，他们利用的依据全部是相似的，三相根本不齐全。面对三相不齐全的很多推理，我们给他们的回答要



么是不定，要么是相违，或者说不成立，以这三种回答可以驳斥一切似因。世间上的很多人，他们并没有学过非常甚深的逻辑法，因而他们所说的话或者得出的结论往往会非常可笑。所以说学习因明对我们来讲，的的确确是非常需要的。

壬二（相似因）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

某因三相不成立。

用三相推理进行推断的时候，如果因不具足上面所讲的立宗、同品遍和异品遍这三相，或者说三相在推理上根本不成立，那就叫做相似因。相似因的法相就是这样的，凡是三相不齐全的所有论式全部安立为相似因。相似因分为三类：不成因、不定因和相违因。其实这些在《因类学》中讲得比较清楚，这次本来想在第十品之前讲一下全知麦彭仁波切的《因类学》，但因今年的因明课程讲的内容比较多，时间有点紧张，所以只好不讲了，只是在蒋阳洛德旺波尊者的注释上给大家稍微介绍一下，你们自己看也应该能明白。

癸二（分类）分三：一、不成因；二、不定因；三、相违因。

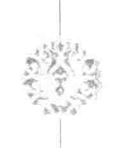
子一（不成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

以前看过一部片子，叫《格达活佛》。里面有一位汉族人表演的藏传佛教的出家人，他说："举因不成立……"举因不成立的意思是什么呢？就是他所举的因不成立。《寻找香格里拉》中，陈宇廷跟他的弟弟（他的弟弟在创古仁波切处学法）也有辩论，陈宇廷站在一般世间人的角度提问：现在佛教中有

很多佛教徒都舍弃了自己的儿女出家修行，所以修行佛法是很消极的事情。他弟弟回答说：这不成立。当然因明的直接推理他并没有用，可能害怕如果完全用因明的不成、不定和相违进行辩论的话，那很多电视面前的观众不一定懂，所以他只从道理上进行回答。其实，世间的观众也好，真正参加辩论的人也好，如果他们真正懂得因明的辩论方式，那就不用说很多很多的道理，只说不成、不定或者相违，通过这六个字就可以全部否定别人的观点，根本不用说很多话。当然，如果你附近的人或者对方比较笨，那你就只有给他讲道理，不然你光说“不成”，那是因不成立还是果不成立？因为不成立当中，实际外境上的不成立也有很多，心识面前的不成立也有很多，所以你在对三相推理不熟练的人面前光说一个“举因不成立”，那对方不一定懂。

现在很多人对藏传因明很感兴趣，如果在汉地开展藏传因明的直接辩论应该说没有什么问题，因为辩论并不是很难：辩论的动作也很简单，语言的论证方式也很简单。我们这次刚开始讲因明的时候也准备在男众和女众中举行一些真实的辩论，但后来看也不一定有必要，所以我们暂时从理论上了解，以后如果因缘成熟，就是觉得有必要的时候再进行真实辩论。我们这里有些道友兴趣还是比较大，当时也对我有强烈的要求。我现在可能是人已经老了的原因，以前刚开始闻思因明的时候对因明的信心很大，因明的每一个问题都觉得非常非常重要，但现在我觉得一边讲因明一边修一点法很重要。因为活在人间的时间已经不多了，应该观一下人身难得、因果不虚等修法，尤其是修一些甚深的法很重要，所以对外在的辩论就不是特别重视。



现在我们学院有很多人在学因明，一个因明班就有八个因明法师，总共有500多人，每天都在辩论。我好长时间没有去过因明的辩论场了，那天我也听了一下，格鲁派的《因类学》大家都说得特别流利，互相辩论也很精彩。实际上我这样认为：因明的辩论需不需要呢？需要。尤其是在释迦牟尼佛成为量士夫、前世后世存在、业因果存在这些问题上，跟世间人和外道辩论很重要。但是，如果因明的辩论完全停留在口头上，那就不合理。我昨天跟因明班的有些法师也进行了交流，我是这样说的：作为一位出家修行的人必须要从人身难得、寿命无常开始观修，也应该学好戒律，到一定的时候才可以在因明上进行辩论，以期将自己的见解稳固。否则，人身难得、寿命无常、业因果方面一点都不懂，刚开始进入佛教的时候就"是无常还是常有"，每天都这样辩啊辩，一直到白发苍苍的时候还在辩"是常有还是无常"，这有多大意义呢？我觉得意义确实不大。人要死的时候，仅仅凭辩论很难在自相续中生起对三宝和业因果的真正定解。

现在社会上，很多事情太极端了，有些人只学一点文字上的东西（指因明），其他什么内容都不学，这样也不行；反之，具有实际内容的倒是学，但认为文字、辩论都是词句上的，我不需要去研究、研讨，这也是一种极端。如果有智慧、有能力，尤其是在年轻的时候，还是应该好好学。原来赤诚罗珠堪布和我也发过这样一个愿：40岁之前要尽量学因明并参加辩论，从40岁开始一定要实修。但是我现在四十六七岁了，已经超过六七年了，还没有真正开始实修，还在这里不停地讲，可见有时候人的想法和实际行为也不一定能达成一致。但不管怎么样，因明的词句和辩论的确也很需要；仅仅是说话，懂因

明的人和不懂因明的人也完全不相同。

以前华智仁波切有一位弟子叫龙那，他是一位大活佛。有一次他在拜见华智仁波切的时候一直在外面顶礼，华智仁波切一般见到别人对自己恭敬都不太满意，于是他就大声地喊："看，这里有一个人在顶礼，他在干什么？"龙那活佛有点不好意思，他就进来给华智仁波切作自我介绍，华智仁波切以有点不太满意的口气说：啊！我在人间活了那么长时间都不知道，今天才第一次听说水芦苇也成了活佛，水芦苇也有转世（因为龙那是水芦苇的意思）。当时龙那活佛反应比较快（因为他以前学过因明，各方面知识都不错），他以一种开玩笑的方式对上师说：芦苇有活佛不是很奇怪吧，它毕竟是绿色的；我听说枯干的木头也有活佛了，这才奇怪呢。华智仁波切的上师如来芽尊者叫恰玛喇嘛（或措玛喇嘛，有不同说法），恰玛是如来芽尊者住的地方，所以人们称为恰玛喇嘛。所谓恰玛就是枯干的木头，意思就是说你的上师也是枯木活佛，从词音上推的确是这样。当时华智仁波切也露出笑容，他知道这位龙那智慧很不错。其实有些上师有时候可能是批评，有时候却是故意在观察弟子的反应和性格，也有这样的情况。上师比较高兴，觉得他智慧很不错。

然后，龙那就坐在华智仁波切面前。当时，华智仁波切刚刚理完头发，他看到地上掉了很多很多的头发就使劲地捡。华智仁波切马上就发现了，于是问：你在干什么？你在捡什么？华智仁波切的性格是越对他恭敬、越对他尊重，他就越不高兴。那个时候龙那说：我们那个地方出现了一些瘟疫，很多牛羊已经被瘟疫卷走了，我想把这些头发放在它们的脖子上作保护用。当然华智仁波切也知道他的意思，他也不一定真的是为



了这些众生。之所以这么说，是因为一说自己用的话，当时华智仁波切马上就会拒绝的。后来华智仁波切也很热情，将自己的衣服剪下一块给了他，并且说：你既然给这些旁生用，那就把我的破烂衣服也给它们吧！也给了一些加持品。在短暂时间里，华智仁波切也推知这个弟子具有智慧和信心。从历史上看，智者之间的交谈往往都含有一些甚深的意义。

相似因中的不成因是这样的：

宗法因无不成因。

意思就是说，在宗法上运用的因根本不存在或者不成立或者说根本不是它，这就是不成因的法相。

丑二（分类）分三：一、外境不成因；二、心前不成因；三、观待论者不成因。

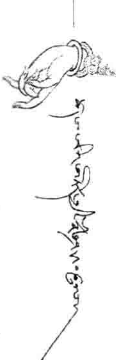
寅一、外境不成因：

外境不成因分六种。

首先是因体性不成立，比如说：这个士夫作为有法，他有我，因为他具备我的自性之故。以具备我的自性作为因根本不成立，为什么不成立呢？因为我的自性是指外道所承认的常有自在的我，其实它在名言中也不存在，所以以他具有我的自性作为因根本不成立。这叫做因体性不成立。

第二个是有法的体性不成立。我们说：胜义中的声音是常有的，因为它是非所作故。胜义中的声音大家都知道，它是第一个有法。其实胜义中一切万法都没有体相，跟石女的儿子没有什么差别，所以这里的有法根本不可能成立。

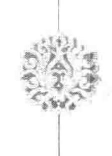
第三个是依因相属不成立，比如说“声音是无常的，是眼睛所见之故。”“依”指的是所诤事，所诤事和因之间的关系不



成立。怎么不成立呢？“声音是无常的，眼睛所见故”，声音怎么是眼睛所见呢？声音应该是耳朵所听的，它并不是眼睛所见的。如果你说“瓶子是无常的，眼睛所见之故”，这在某种角度上可以成立。

第四种是因的一部分在有法上面不成立。这是什么样呢？比如“显现二月的根识是现量，因为无分别、无错乱之故”，无分别的部分在显现二月上面成立，我们讲第一品的时候也说过无分别是成立的，但是无错乱不成立。无错乱怎么不成立呢？因为显现二月毕竟是错乱的，所以因的一部分在有法上不成立。反过来说，虽然一部分不成立但是有一部分却成立，其中的无分别就是成立的，那可不可以说因成立呢？不能说成立。为什么呢？因为这里的成不成立是指因在有法上成不成立，而无分别和不错乱的总合才叫因，这种总合既无分别，也无错乱，所以它在有法的显现二月上绝对不可能成立。它这里一分成立而一分不成立，所以我们对他们回答，这是不成立的。为什么不成立呢？因为无错乱在有法上面不成立的缘故。

第五个是有法的一部分在因上不成立。“声音是无常的，勤作所发之故”，表面上看来这个论式好像成立，因为这对有些声音来讲还是成立的，比如人的口里面发出来的声音，实际上它是无常的，也是由勤作所发。但实际上这种因不成立，为什么呢？因为它虽然对有些声音成立，但对有些声音并不能成立，比如水的声音，乃至从地水火风四大中发出的声音，虽然它们是声音，但并不是勤作所发，而是自然发出来的。所以，如果你说“声音是无常的，它是勤作所发之故”，那我们就说不成立。怎么不成立呢？请问：你说的声音是总的声音还是个别的声音？如果是你现在口里面发出来的声音，那我说成立；



如果是其他的声音，像水声、火声，那就不成立。

第六个是反体同一不成立，它又可分为三种。第一种是依因同一不成立，如“声音是无常，是声音之故。”实际上这种说法不合理，全知麦彭仁波切把它归在不定因中，实际上从不定因来讲也可以。它是不定因的原因，是因为同品比喻得不到，是从这个角度来讲的。“声音是无常的，是声音之故。”是声音之故的话，那就成了声音是声音，所以这种因没有意义。这就如我们说“人是无常，是人的缘故”，人是人的缘故，根本无法进行论证。实际上，这种推理有因和有法变成无二无别的过失，所以我们说不成立。表面上看来，声音是声音怎么会不成立呢？不成立的原因是因为，它们完全是一体，即使在反体上也没有差别。我们利用一个论式的时候，是要对不知道的东西进行论证，已经知道完了的你还要对它论证：人是人的缘故，这有什么必要？没有必要。

第二个叫做依法同一不成立。如“声音是声音，是非所作故”，声音是有法，声音也是立宗，非作性之故是因。从某一角度讲非作性之故倒是可以说，但是声音是声音的话，立宗和有法就变成无二无别了，所以说这也不成立。

第三个是法因同一不成立。如“声音是无常，是无常之故”，这里面因和所立变成无二无别，所以不成立。

这些类似的推理全部都是举因不成立，这是从事物的对境上面来讲的。

下面是心识面前不成立，但今天就讲到这里。

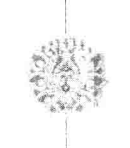
Chapter 71

我们现在继续讲因明中的相似因。相似因分不成因、不定因、不容有因，不容有因也可以叫相违因。不成因有在外境上不成立和心识前不成立，大体上分两种；而按萨迦班智达的观点，应再加上观待论者不成立，这样不成因总共分了三种。现在讲的是第二种心前不成因。这次我们讲因类学的时候，除了颂词以外稍微在讲义上给大家解释一下，否则有些地方可能不一定好懂。

寅二、心前不成因：

心识前不成因分三种。

首先是有法犹豫不成，这就像在不能亲自现见饿鬼或者魔鬼的人面前应用的推理。我们在一些没有神通的凡夫人面前，建立比较隐藏的尤其是与鬼神有关系的事物的时候，由于他们不能彻底了解或者说超越了他们的能力而导致此因不成。比如我们说“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作的缘故。”在没有神通的人面前如果运用这样的推理，他对有法就会产生怀疑。为什么怀疑呢？因为，虽然对有神通的人讲“我前面的鬼神拥有的瓶子是无常，所作之故”，对方可以相信，但是一般的凡夫人没有神通，这个瓶子到底是鬼神拥有的还是人拥有的，谁也分不清楚，这样对有法就会产生一种怀疑，也就是说有法到底是不是鬼神的根本分不清楚。这种推理，我们就称之为有法犹



豫不成因。

本来所作和无常之间的关系是成立的。如果没有增加鬼神拥有这一点，光说“瓶子是无常，所作之故”，那这个推理是成立的。但是鬼神拥有的话，“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作之故”，这对有些人来讲就不一定成立，对有法就会产生怀疑。所以，这可以安立为不成因。

或者，对前面的光到底是宝珠的光还是灯火的光分不清楚的人（只是心里面分不清楚，实际上是什么我们在这里暂时不判断）说：“我们前面宝珠之光是存在的，现量见到的缘故。”这种推理也不成立，虽然立论者断定是宝珠的光，但到底是宝珠还是灯火的光，对方没有分清楚。这种推理也是不成因，对有法产生怀疑所以不成立。

第二种因叫做因犹豫不成立。对方对它的因（推理）产生怀疑，比如说在对灰白色的气体没有分清楚到底是烟还是雾的人面前说：“具有灰白色物的山上有火，因为有烟之故。”本来山上冒出灰白色的烟，我们以这个因来论证的话，这个推理完全是正确的。但是因为对方根本不清楚到底是烟还是雾，所以就对“有烟之故”产生怀疑，这也属于不成因。他对有法和立宗没有什么怀疑，“山上有火”，这不管是在有法方面或立宗方面都可以成立；但是对后面的因——“有烟之故”产生怀疑。这是因犹豫不成立。

第三个是依因相属怀疑不成立。依因相属怀疑就是对因和立宗这两者之间的关系产生怀疑。比如说一座山里面发出孔雀的声音，实际上这座山有三个山谷，在三个山谷里你确定中间的山谷肯定有孔雀，因为发出孔雀的声音之故。对于不能确定孔雀声音到底是从哪个山谷发出的人来讲，确定中间的山谷肯

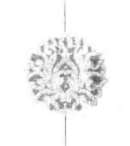
定有孔雀，这是不成因，也可以说是不定因。

而全知麦彭仁波切在《因类学》里，就说这是不定因。“中间的山谷有孔雀，因为发出孔雀的声音之故”，总的来讲，这应该成为不定因，因为光是听到孔雀的声音不一定就是在中间的山谷。如果你说“中间的山谷里面肯定有孔雀，因为听到了孔雀的声音之故”，那我说不一定，因为有三个山谷：也许是第一个山谷，也许是第二个山谷，也许是第三个山谷，不一定是中间的山谷。麦彭仁波切认为这个推理是不定因的缘由是这样的。

但我们在这里为什么说它是不成因呢？“在中间的山谷当中有孔雀，因为发出孔雀的声音”，这个推理的因——孔雀的声音到底是从第三个山谷，抑或第二个山谷，还是第一个山谷发出的，对于对方来讲在心里还没有决定。虽然山谷中发出孔雀的声音，但对方对于因和立宗之间的相属关系还犹豫不定、没有确定下来，所以“发出孔雀的声音之故，中间的山谷有孔雀”就不能成立。

这些都是根据不同的心识安立的，而有些推理实际上是正确的。比如说“山上有火，有灰色的气体或烟之故。”实际上山上有火，这个推理是正确的，但是由于心识的关系往往成为不成因，这种情况也是存在的。

总而言之，不成立因是对于因在立宗或有法上成不成立的问题进行探讨，是这样观察的。如果因在有法和立宗上完全成立，那么第一个不成立的过失是没有的。当对方给你发出太过的时候，你说不成立的过失是没有的，因为它的因在有法上已经成立；或者，如果对方给你推出一个不成因的立论时，那么你可以用“不成”来回答。



寅三、观待论者不成因：

全知麦彭仁波切认为，这类因不用单独分开，实际上它可以包括在上述两种分类中。萨迦班智达的意思也是不一定非要分开，但是分开也是可以的。

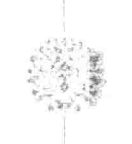
第一个是观待立论者不成立，第二个是观待敌论者不成立。立论者和敌论者第十一品也会讲，一般来讲所谓立论者就是建立宗派者，在辩论的时候我们往往看见一位出家人坐在前面，这叫做立论者；然后一个人站起来跟他辩论，这叫做敌论者，敌论者要尽量遮破对方的观点。如果是大的辩论场所，还需要见证者，见证者负责判断谁输谁赢。辩论的时候通过立论者、敌论者还有见证者这三者来展开，在正规的辩论场合中这三者要具足。关于这三者，在第十一品中讲到，因明前派认为立论者有六种过失，敌论者有六种过失，见证者有三种过失，这三者共同有一种过失，总共有十六种过失。而萨迦班智达不承认有这么多过失，尤其是见证者绝对不能有过失，因为他在立论者和敌论者中间作判断，法官还要被判刑是不合理的。所以，萨迦班智达对这一点不承认。这些道理，我们到时候再阐述吧。总而言之，这里观待立论者和敌论者不同，也有着种种不成立的情况。

第一观待立论者不成立。比如说“意识和安乐全都不是心，因为有生灭之故”，这个推理对于数论外道来讲（数论外道作为立论者）不成立。因为他们认为，所谓的产生只是一种明显而已，本来诸法就以隐蔽的方式在主物的本性中存在，现在只不过是显现出来而已；所谓的灭或者死就是隐没，只是在主物的本性中暂时隐没而已。因为他们根本不承认生和死，所以这样的因是不成立因。

我们学《入行论·智慧品》的时候都清楚：数论外道把所有快乐、痛苦等意识感受方面的法认为是无情法，认为它们不是心识。对于“它们没有心识，因为生灭之故”这个因，对方认为“有生灭之故”实际上是不成立因。为什么呢？因为快乐、痛苦等所有这些法的生灭是根本不成立的，它们只有明显和隐没，对方是这样认为的。

当然在佛教徒面前来讲，这种推理确实不成立。因为意识和快乐没有心识或者说不是心识，这是不合理的。“意识和快乐肯定是心识，因为有生灭之故”，这才是正确的推理。但如果以对方的观点为主，那这样的推理是不成立因，原因是在对方的心识面前（观待立论者的观点来讲）生灭是不成立的，所以这属于不成立因。

第二种是观待敌论者不成，这是观待敌论者的观点来讲的。比如说对裸体外道而言，我们佛教徒是敌论者，他们对我们进行辩论：“世间上生长的这些树应该是有情，因为剥皮即死亡之故。”我们在有些中观论典中也讲过这样的观点。对这样的立论我们可以分析，如果你们所谓的死亡只不过是它原来的相续逐渐逐渐毁灭干枯，那我们也承认；但从我们佛教徒所承认的真正死亡的观点来讲，就不成立。因为我们承许，只有具有心识的众生，其生命间断才是真正的死亡，所以树只有干枯而没有死，也即植物是没有生命的。现在网上以及我们有些道友在关于植物有没有生命的问题上也是经常争执不息。佛教所讲的真正在生死轮回中流转的生命对植物来讲肯定是没有的。但是，如果我们把它的存活干枯叫生死，安立这样的概念，那么说植物有生命也可以。但如果说是真正的生命，那除了一些孤独地狱的众生之外，对植物本身而言是没有的。关于



孤独地狱的众生在有关佛经中也明确宣说过，有个别业力现前的众生变成植物的形象来感受痛苦，这种情况倒是有。除了这以外，在《俱舍论》里面所讲到的真正生命，对植物来讲是不存在的。所以在敌论者——我们佛教徒面前，对方这种推理是不成立的。

这两者一个是在立论者面前分析的，一个是在敌论者面前分析的。总而言之，这些属于在自他观点前不成立的立论。这以上讲的是不成立的道理。

下面以暂停偈总结以上的意义：

宗法外境或心前，即是不住不成立，

论者一或双方前，不能成立分析说。

不管在外境上还是在心识前，所运用的因在宗法上不成立，这就叫做不成立因。

外境上真实不成立，比如说“柱子是常有的，它是所作之故”，柱子常有在外境的事物上根本不可能成立，所以这是不合理的。

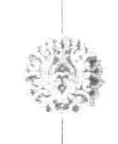
在外境上虽然成立但是在心识前不成立，就像“意识有生灭之故”在外道的分别念前不成立。或者在现在的唯物论者、根本不承认前世后世的人面前，佛教徒说“你的来世会痛苦的、会快乐的，因为你有后世之故。”实际上后世是存在的，但是对具有邪见的人来讲，在他面前是不成立的。这也属于不成立，因为在他们心前是不成立的，所以可以说不成立。

针对这种心识面前的不成立，我们可以和他们进行辩论。在论证之后，如果实际上真的成立，那即使在心识面前暂时不成立也没关系，我们可以通过正确的理论途径慢慢地把他们引入正道，这种情况是有的。

外道或者现在世间从来没有学过无常法的人们，就像一般的农民、牧民等，我们对他们说“柱子是无常的，它是刹那刹那毁灭之故”，这样的道理在他们面前不一定成立。你们如果不信，下课以后到卖牛粪的牧童面前说：你卖的牛粪是无常的，因为刹那刹那毁灭之故。他根本不承认：不成立，举因不成立！（众笑）他会这样说的，为什么呢？因为他认为牛粪不是刹那无常的，只有在钢炉里面烧完以后才毁灭，在此之前怎么会一刹那一刹那无常毁灭呢？不可能的。如果让他马上脱下在家的衣服出家，天天都闻思，天天给他讲无常法，过了三年以后他就会知道：噢，原来卖牛粪的时候我说不成立，实际上已经大错特错了。这时，他会完全明白牛粪是刹那刹那无常的。如果不信的话，看看你们谁有这个发心，摄受一个牧童来试一下。有些在雪地里卖牛粪的牧童还是很可爱的。

“论者一或双方前，不能成立”，在论者一方或双方前不成立。就像我们刚才讲的那样，论者一方指的是敌论者或者立论者。一方不成立，另一方成立，这种情况也有；或者说双方都不成立，这种情况也有。比如我们说“这个柱子是常有的，因为它是所闻之故”，当然柱子常有对有些人来讲成立，对有些人来讲不成立；但是，只有声音才叫做耳朵所听到的所闻，而柱子谁都不承认是所闻。这对双方来讲都不能承认，外道也不承认柱子是所闻，内道也不承认柱子是所闻。柱子是所见并不是所闻，大家都共同这样承认，柱子是所闻对双方都不成立。所以，对不成立应该加以分析并予以说明，不能一概而论。

诸如此类有关不成立方面的内容相当多，我们应该通过闻思因明的大经大论来进行分析，这样才能一步一步地深入了解。其实，要想学好因明应该是长期有次第地广泛闻思因明的



诸多论典，还要经常参加因明的辩论，这样很多论式才会运用自如。否则，我们光是按照书本稍微会说一点，那也不一定能用；即使你在口头上讲得非常好，但在真正参加辩论法会的时候，还会有一定的困难。

昨天，有一个人从台湾打来电话说：听说你们佛学院有一场大辩论，我可不可以参加？我很想辩论。我说：这里大多数都是藏族喇嘛的辩论，在语言上你很难和他们沟通；再加上我们学院现在并没有大的辩论法会，只不过每天下午有一两个小时的辩论而已。你如果能参加那倒很好，但恐怕条件不一定能具足。因为到这里来先要学两三年藏文，能听懂藏语以后才能参加辩论；而且光听懂藏语还不行，必须要有辩论的口才和智慧（光有口才没有智慧也不行，光有智慧没有口才也不行），可见辩论需要具备很多条件。

因此，在这里我们一定要详细分析，如果没有详细分析，那辩论也不是特别容易。其实，通过辩论真的能对佛教的教义产生定解，在这方面的的确确能起到非常大的作用。

一般而言，讲一百遍不如辩论一次，辩论一百次不如造一部论典，讲辩著三者有这样的差别。如果真的要造一部论典，那文字上的东西是不能随随便便的，一定要经过详细思考；辩论也是同样的，一定要经过认真的思维。但是在讲经说法的时候，因为牵涉的范围比较广，方式也比较灵活，所以字字句句不一定全部都像写文章那样特别严密，这除了个别出口成章的人以外，其他人恐怕都有一定的困难。以前上师如意宝也这样讲过，我的话千万不要录音，录音的话里面肯定能挑出很多很多毛病，那这样对别人就不一定有利。上师如意宝在显现上也是这样，讲经说法的时候为了让众多弟子了解法义，他举了方

方面面的比喻、例子，有时候也不一定像书本一样所有的语言全部都非常准确。以前也是这样，讲经的时候因为范围比较广、方式比较灵活，所以不一定如是严格；而辩论就比传讲稍微严格一些；如果是造论典，无论如何一定要严格要求，因为文字会流传百世。所以一般来讲，讲辩著中，著论最为严谨。当然，讲经说法也要注意；否则随便胡说八道，那肯定有很大过失。但是，从前辈高僧大德的历史来看，讲法时一点都不错的人，几乎是找不到的。

现在网上也有类似情况，很多人都给我提出这种问题：你这个是不是错了？你那个是不是错了？其实，有些问题我并没有错，只不过因为内容比较深，再加上专业术语他自己不懂，于是就认为我错了。以前我看见一个人，他对《佛子行》里面的内容好多都不懂，于是就把不懂的地方全部改了，改成自己能懂的内容，其实他全部都改错了。因为他的佛教专业水平比较低，所以全部改错了，也有这种情况。当然这并不是说我没有一点毛病，因为讲经说法并不是完全照本宣科，有时候是凭个人的理解来进行发挥，在这个过程中可能有些地方并不能很好地结合，这种情况也在所难免，这一点我也承认，但讲经与造论在严格性上毕竟有一定的差别。

所以大家在闻思的过程中，对所学的内容一定要通达；如果自己没有懂反而说别人过失，那就不太合理。别人说的已经正确无误，你因为智慧、水平有限而没有理解到本来的意义，于是就断章取义地改下去，这有非常大的过失。有些人的的确确有暂时的小聪明、小智慧，但是在比较深奥的逻辑性方面，他们因为闻思不够、经验缺乏等很多原因，所以有时候判断的不一定正确，因此自己应该从方方面面进行观察，这一点很



重要。

子二（不定因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

不定生起犹豫因。

宗法虽然已经成立，但是因在立宗上尤其是在同品和异品方面产生了怀疑，这样的推理叫做不定因。不定因分为不共不定因和共同不定因，《释量论》中对这些都讲得比较广。

以前我对辩论非常有兴趣，还没有闻思几天的时候，我就在一位叫秋吉罗珠的堪布面前问：您得过《因类学》的传承没有？他说：得过。那您明天可不可以给我传一下？没问题，但是我没有书。当天下午，我就到一位法友那里去借了一本书。那个时候不像我们现在这样，每个人都有一本书，而且大家都觉得这是理所当然的事情；我来的时候，全部是一些特别不清楚的油印书。我借到一本油印书后，用了一晚上的时间把它抄完。第二天，我就到堪布那里去听了传承。但因刚开始闻思，对因明、中观什么都不懂，光学因类学，所以内容一点都不懂，不成、不定等到底是什么样也不知道。不过，兴趣倒是很足的。后来，每一次看到这本手抄书的时候，它都能引发我对往昔的深深追忆，20 年前刚来学院时候的心态和当时对佛法的信心，至今依然记忆犹新！

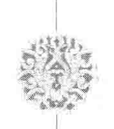
因此，我现在始终觉得，刚出家或者刚开始学佛的时候，一定要打好一个稳固的基础。现在高等学校中的有些教授、老师对《大圆满前行》和《入菩萨行论》都觉得已经懂了，不愿意学，而一听到因明却很有兴趣。但是我凭自己的经验认为，这种行为并不值得赞叹。因为，你虽然有世间高等学校的知

识，但是你的相续确确实实需要与法相应，光是在词句上懂，那是绝对不行的！

昨天，我家里来了一位知识分子，他一直讲一些比较深奥的法。我说深奥的法暂时不用急，你看过《大圆满前行引导文》中的人生难得、寿命无常等内容没有？看过看过。我说你学过没有？学过，即使不学也基本上懂，人身就是难得嘛。那你修过寿命无常和人身难得没有？修是没有修过，但基本上懂，懂就可以了嘛，我就想学一些更深的法……

现在世间上的很多人对法的态度是：看过就可以，学过就可以，或者是字面上懂了就可以，根本不思维我能来到这个人间得到这个人身多么难得、业因果确实不虚、寿命刹那无常等的真实意义，更不要说让这种意义融入自相续。而我们在座的修行人，在这方面起码有一种概念：我修得不好，你看人身难得等每一个修法在我的相续中并没有生起来啊！在很多方面，自己有一种惭愧心。但现在很多知识分子在这方面的的确确有点欠缺，全部是研究性的。年初我在广州的时候，有一位高等学校的教授，从他说话等各方面来讲，这个人真的很不错，但也只是理论性的研究比较强而已。而单单理论性的研究在实际生活中根本用不上，这就像刚从高等学校毕业的一些学生一样，虽然理论上讲得天花乱坠，但让他实际去做就根本不行。我家乡附近有一位副校长，他天天都上网看很多很多资料——国内外高等学校的管理模式等，让他讲的时候也讲得非常好听，大家都觉得这个人肯定很有前途，非常不错；但实际让他做的时候，如照顾学生、教课，全部都非常失败，人人都反对。

所以说，因明也好、中观也好，虽然我们在口头上能讲得



非常非常的好听，但如果实际行为中因明、中观所讲的内容，包括《前行》和《入行论》里面所讲的内容从来都没有融入心的话，那这完全是一种理论主义，并没有多大的意义。你的嘴巴再怎么会说，甚至几百个人、几千个人与你进行辩论也能将其一一驳倒，但是死时这些都没用，你的肉体会在火葬场里被焚化，你的心识也会随着自己的业力而去，而你在即生中善业和恶业积累了多少？也许在辩论的过程中造的口业更多。所以，我经常劝参加辩论的出家人：辩论虽然很好，但是跟别人辩论的时候，一定要讲文明的语言，千万不要呵斥对方。因为，呵斥别人真的特别可怕。《正法念处经》里面讲了很多很多八大地狱的痛苦，堕落的原因也已经讲了，你们方便的时候还是看一下，看看堕地狱的因到底是哪些。我们现在很多的语言行为都不如法，这都是堕地狱的因。如果这样，那辩论反而成了堕地狱的因，这是非常可怕的事。

当然，自古以来因明的辩论都非常需要，尤其在与外道辩论的过程中就更需要。我们这里学过因明、中观的人，不管在什么样的人面前说话都有一种勇气，跟谁都可以进行交流。我听说我们这里的有些道友，故意到别的宗教徒面前或者其他人面前去惹一点麻烦：你为什么不承认前后世？其实，这样也没有什么不可以。

丑二（分类）分二：一、不共不定因；二、共同不定因。

寅一、不共不定因：

非宗法外不成立，不共不定有四类。

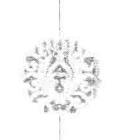
除宗法欲知法外，因在同品和异品上均不成立，这样的推

理叫做不共不定因。

不共不定因总共分四种。其一，因在同品和异品中无有而不见。例如“声音是无常的，是所闻之故”，我们都知道，声音本来是所闻，那这样所有的所闻已经作为所诤事了。既然如此，那我们在说“声音是无常的，所闻之故，如同什么什么”的时候，同品比喻就根本找不到了；而在异品上，所闻在常有上成立，这样的例子也找不到。在这个论式中声音作为所诤事，所闻作为因，实际上所闻和声音是一体。当然从另一个角度来讲，由于有法和因无二无别，所以不成立，这样来分析也可以。但是这里主要是讲在同品和异品上面没有。怎么没有呢？因为同品喻和异品喻没有，所以这叫做同品异品中无而不见，也就是说本来是不存在的。不管在谁面前，大家都认为这种推理是不定因。

还有，在同品和异品上本来存在，但是没有见到，也就是说在二品上有而未见。例如“此人是从天上降下来的，因为他有眼之故”，这个因存在两方面的可能：有些人真正是从天上降下来的，也有眼睛；有些人虽然有眼睛，但不一定是从天上降下来的，这就像我们在座的诸位道友，虽然有一双眼睛，但不是从天降生的，只不过眼睛大小不同而已。（有些人一笑的时候，眼睛就看不见了。原来法王如意宝住世的时候，我们的嘼桑管家就是这样的，一笑的时候眼睛就眯成一条缝了。）全知麦彭仁波切在其《因类学》中，对“此人是从天上降生的，因为其有眼之故”的推理也做了一些分析，你们可以自己看。我们这里也可以这样说，同品和异品上面有是有，但是未见，所以这也属于不定因。

然后是同品上面有而不见，如在承认吠陀声音是常有的吠



陀论师面前说："声音是无常的，因为所作之故，如同吠陀之声。"这个推理，实际上在同品上面有。如果后面的比喻没有用，仅仅是"声音是无常，所作之故"，那我们佛教徒运用这种推理也是可以的。因为在它的同品上面，无常的话是所作，同品比喻是存在的，如"声音是无常的，所作之故，犹如瓶子。"如果把这个同品比喻（如同吠陀之声）换成其他比喻（犹如瓶子），那就是合理的。而在吠陀派面前，虽然同品方面存在，但这一点他们并没有明白也没有见到，所以说这是不定因。

最后是异品上面有而未见，如在吠陀派面前说"虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音。"当然，如果光是"虚空是常有的，非所作性之故"这样的理论，那我们佛教徒运用这个推理也是可以的。因为，按照《俱舍论》的观点来讲虚空是无为法之一，是无为法就可以加上一种常有的概念，那就可以说虚空是常有的。它常有的原因是什么呢？非所作性之故，也就是说它并不是人们造作的。所以，这种推理应该是正确的。

但是在吠陀派面前，"虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音"，这种推理并不正确，因为它的比喻是如同吠陀的声音。从正面看这种推理好像也是合理的，因为他们承认吠陀之声是常有的缘故。而从异品方面来讲虽然存在，但对方根本找不到。"如果不是常有，那绝对是所作，如同柱子"，从无常的比喻来讲，这在我们佛教徒面前是成立的。从对方来讲，本来异品方面存在，但是对方并没有见到这一点，所以这个推理就变成了不定因。

Chapter 72

下面我们学习《量理宝藏论》，现在讲相似因。相似因分三种：不成因、不定因、相违因。我们已经讲了不定因的法相、分类，分类有不共不定因和共同不定因两种。

昨天已经讲了不共不定因，不共不定因大家都知道因在同品和异品上都不成立。比如说"声音是无常，它是所闻之故"，所闻是不是声音呢？是声音。那因在宗法上就是成立的，但是在同品和异品上面不成立。

大家一定要明白，真正的推理必须在同品上遍而在异品上不存在（有些不见、有些没有，不管是没有也好不见也好，反正在异品上面不存在），这样的因才算是正确的因。这是我们前面也讲过的。比如说"声音是无常的，所作之故"，是所作就遍是无常，所作和无常之间有一种能遍所遍的关系。因在立宗上有这样一种关系，只要是所作一定是无常，有这么一种遍的关系；但这里并不是说凡是无常全部是所作，没有这种关系。所以声音肯定是无常的，因为它是所作，所作已经包括在无常中，在同品方面是这样的。然后，异品方面根本不存在。如果异品方面也存在的话，那么这个因就已经成了相似因了，因为它不能论证这个事情。比如说"声音是无常的，它是所作之故"，我们用所作来证明声音是无常的，如果所作在异品——非无常上面存在，那就是同品方面也遍了、异品方面也遍了，这样一来因不成立。



我们昨天分析的不共不定因是在同品和异品上都不成立（不是在立宗上，立宗上可以成立），它分四种类别，大家要详细地看一看。今天讲的是共同不定因。

寅二（共同不定因）分二：一、正不定因；二、有余不定因。

异于宗法俱涉共，分类正余不定因。

这里的不定因跟前面的不定因有一定的差别。

“异于宗法”，除了宗法的欲知法以外，也就是说因在宗法上可以成立。首先我们看它的因在宗法欲知法上成不成立，如果不成立，我们说不成立就可以了。“俱涉共”，在第一个成立的情况下，因在同品和异品两方面都涉及，因此有过遍的过失。它不但在异品上存在，而且在同品上也存在，这样的因怎么能证明一个事物呢？不可能的。这就叫做共同不定因，“共同”是指它在同品方面也存在，在异品方面也存在。所以这个因就已经过遍了，过遍的话，我们论证一个事情时就不能成立。

“分类正余不定因”，它分为两个方面：一个是真实的不定因，还有具有怀疑的有余不定因。首先讲真正的不定因。

卯一、正不定因：

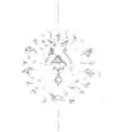
见于二品不断异。

它在二品上面都存在，也就是说因在同品方面也存在、异品上面也存在，在二品中都已经见到。那这样我们认定一品的时候，另一品就不能排除，因为另一品也存在。所以没办法用这个因来论证。正不定因分四个方面来阐述。

第一个同品异品俱遍。在同品方面也有在异品方面也有，

例如“声音是无常，是所量故”，用所量来建立声音为无常。大家都知道无常的部分是同品，非无常的部分是异品，而所量既遍于同品也遍于异品，就是说它在同品方面也遍、异品方面也遍。例如，除了声音以外还有柱子等诸多无常的法均是所量，所以所量遍于同品的无常方面，也就是说对于“声音是无常，所量之故”这个论式而言，其因所量在同品方面是遍的。然后，我们再于其异品方面进行观察。它的异品是常有，所量在常有方面也遍，因为虚空等无为法也是所量。因此，对方如果说“声音是无常，所量之故”，那我们就可以回答：不定。为什么呢？因为它如果是一个正因，那所量只能遍于同品的无常方面，而不会遍于异品的常有方面，可是现在它已经遍到异品的虚空等常法上了。所量既在同品无常法的柱子、瓶子等方面涉及，在它的异品方面的非无常，也就是说常有的虚空等方面也涉及，所以它不是一个正确的因。这个过失应该叫做同品异品俱遍。

第二个同品遍异品遍不遍。意思是什么呢？在同品方面已经遍了，而在异品方面遍和不遍两种情况都存在。这叫做同品遍异品遍不遍。比如说“声音是勤作所发，是无常之故”，勤作所发是指声音是通过人们的发音部位——声带的振动而发出来的，那么我们用无常来建立所有的声音是勤作所发的，这能不能决定呢？不能决定，所以这也是不定因。怎么是不定因呢？它的同品方面是勤作，那无常可不可以遍呢？大家都知道声音以外还有很多勤作的法，如瓶子、柱子等，这些勤作的法肯定是无常的，所以同品方面是遍的。然而，异品有遍和不遍两种情况。异品遍的情况：非勤作是无常的，就像水的声音和电发出来的声音等等，这些非勤作的法也是无常的。异品不遍



情况：非勤作是常有的，如虚空等。在它的异品方面有遍和不遍两种情况：非勤作是无常就像水声等等，这种情况也有；非勤作是常有的就像虚空，这种情况也有。这样一来，如果说“声音是勤作所发，因为是无常之故”，我们就回答：不定。为什么呢？因为在非勤作中，无常的法也有，常有的法也有。

我们现在所学的同品异品遍不遍，你们不一定能马上理解，因为这在因明中算是稍微难一点的概念。那么学了这以后有什么样的好处呢？现在的很多人只是用一个相似的因，就认为自己已经论证得非常圆满了。比如顺世外道认为“前世后世肯定不存在，因为我没有见到之故，”虽然没有见到的因在同品方面存在，但在异品方面却并非完全不存在，所以犯了这样的错误。他们根本不知道，同品方面完全存在而异品方面一点都不存在，才能称为正确的因。比如说“声音是无常，所作之故”，它的同品方面有真正的比喻，而异品方面根本不遍，也就是说没有所作可以遍到异品常有方面的可能，这才能称为正确的因。

如果我们真正懂得这一点，就会知道《前世今生论》中所讲的顺世外道为主的观点，如现在世间上很多的文学家所推出来的推理全部是不定因。我们对于一个因，既要观察它的同品也要观察它的异品，而他们只看同品，认为在一个方面存在这个推理就成立。

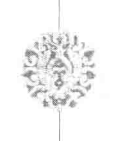
大前天，修经堂的工人跟很多人说：堪布今天到炉霍去了。他们问：你怎么知道的？工人说：因为刚才堪布下来了。他只是以下来作为原因就认定我去炉霍了，其实这是不定因。当然我并不是批评这些打工的木工、石匠，这些人也是很可怜的，他们对最基本的佛理都一窍不通，就更不要说因明了。而

且，我们这里整天研究因明的人，对有些推理都搞不懂，他们出现这种情况也就在所难免了。总之，他们认为这种推理应该是一种正确的推理：堪布下来的话，除了炉霍以外还会到哪里去？但我下来以后不一定去炉霍，到色达去也是可以的，到青海去也是可以的，不一定非要去炉霍。可能他们先听说我要去炉霍，然后见到我下来，于是凭自己的感觉就认为："堪布肯定去炉霍，因为下来之故。"那这样，这种因就是不定因；同样，现在很多人推出来的因全部是不定因，比如"你这个人肯定是坏人，因为你做了一件坏事之故。"很多的推理全部是不定因，而真正的正因我刚才已经再三说过了。

所以你们方便的时候也应该好好地看一下，看完了以后会知道：真因只能在同品上面遍，除此之外不会遍的。如"声音是无常，所作之故"，只要所作成立就决定是无常的，除此之外没有第二条路，这就是真正的推理。

我们现在通过佛教因明的正确推理，不管是对前世后世的成立，还是世间的任何一个法立为无常的道理完全能抉择，这就是佛法的优越性所在。它的优越性就是要通过这样的推理在我们的相续中完全生起真正的定解。可是现在世间上的很多人却把不定因看成真正的正因，这样他们判断事情所运用的都是不决定的相似因。而我们学过因明的人可以看出别人所推断出的结论实际上并不是很完整的。包括现在世间一些学习法律的人以及律师，他们所得出来的结论如果按照因明的严格要求来衡量的话，也绝对不能成立。第二个同品遍异品遍不遍是这样的。

第三个异品遍同品遍不遍。也就是异品已经遍，同品有遍不遍两种情况。比如"声音是非勤作所发，是无常之故"，它



的同品是非勤作，而非勤作所发又是无常的东西也是比较多的，就像自然界的水声；但是也有跟前面完全相反的情况——虽然是非勤作，但却不是无常而是常有，犹如虚空。所以，在同品方面有遍和不遍两种情况。然后它在异品方面遍：是勤作的就决定是无常的，犹如鼓声。现在因在同品上有遍和不遍，在异品上也遍，这样一看就知道原来是个相似因。

当然，此处的观察方法与我们通常所说的同品遍异品遍的观察方法不同，这里是在正不定因的基础上确定其分类。通常所说的观察方法，其三相中的同品遍是所立随着因而存在，而异品遍是立宗与因完全倒过来。如果是一个正确的因，二者可以倒过来。比如说“柱子是无常，所作之故”，其同品遍为“是所作决定是无常，犹如瓶子。”异品也完全可以推出来“是常有决定是非所作，犹如虚空。”如果它是一个正确的因，其同品异品必须要完全周遍。

所以是不是相似因，你应该从同品遍和异品遍上面观察：是因是不是立宗，立宗反了是不是因也同时反了，如果是这样，那这是一个正确的因。但是在这里是绝对不可能的：同品遍方面，是无常是不是非勤作呢？不一定，因为无常的法在非勤作法当中也是有的，在勤作法当中也有相当一部分。异品遍方面，反过来说非勤作的异品是勤作，是勤作法是不是常有呢？这一点也绝对不成立。既是勤作也是常有的东西，这样的异品遍的比喻要举出来也根本找不到。

在这里大家一定要详细观察。如果这个学得比较不错的话，以后我们在辩论的过程当中对别人所应用的推理就会知道是相似因还是真因。

第四个是同品异品俱遍不遍。同品上面有遍和不遍的情

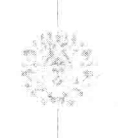
况，异品上面也有遍和不遍的情况，四种情况都存在。在承许四大之微尘是常有的而且它是有所触的同体存在的胜论外道面前，我们立论说“声音是常有，非所触性故。”这个论式的同品是常有，异品是无常，而非所触的因在同品和异品上都有遍不遍的情况。

同品方面的遍不遍。首先是同品方面遍，也就是说非所触可以涉及常有的法，这就像虚空，因为虚空既是非所触（虚空没办法接触）也是常有。然后是同品方面不遍，它虽然是常有但不是非所触之法，这就像微尘。也就是说非所触不能涉及常有中的微尘，因为对方胜论外道承认微尘既是常有也是所触，所以这是同品方面的不遍。虚空是周遍的，因为它既是常有又是非所触；而微尘，因为它既是常有又是所触，所以不遍，这是从同品方面来讲的。

异品方面也有遍与不遍。常有的异品是无常，而无常的法既有非所触的法，也有所触的法，共有两种。这样，非所触在异品上也有遍与不遍的两种情况。首先是不遍，比如说瓶子、柱子，它们是无常也是所触，这叫不遍。无常的法还有是非所触的，像电；虽然它是无常的，但是它并不包括在所接触之法的范畴内，属于非所触，这叫遍。

可见，它在同品方面涉及遍和不遍，异品方面也涉及遍和不遍。那这种因是正确还是不正确？我们说不正确。如果别人说“声音是常有的，非所触性之故”，非所触的话，它正面也有遍不遍的情况，反面也有遍不遍的情况，涉及很多法；这样一来，我们就可以对他回答“不决定。”

正不定因在同品和异品上面都存在，所以即使认定一个但不能断除另一个，这是真实不定因。真实不定因稍微有一点难



懂，有时间你们应仔细看一下。

卯二（有余不定因）分二：一、真正有余不定因；二、相违有余不定因。

辰一、真正有余不定因：

其实，在法称论师和陈那论师的论典中有余不定因并没有出现，而是在后来的天自在慧等个别论师的讲义里面出现的。而以后的有些论师，像萨迦班智达、麦彭仁波切等，他们也将有余不定因安立为一个单独的相似因；但克珠杰等个别论师并不承认，他们认为没有必要单独分有余不定因，它可以包括在前面的不定因中，有这样的说法。如果我们详细观察，可能在角度上还是有一些不同。

真正有余见同品，而于异品未现见。

关于真正有余不定因，如果真正能确定下来在异品中也存在，那它就可以包括在真实的不定因（正不定因）当中。但是，你没有认定、没有了解的缘故，它可以单独有个名称叫真正有余不定因，因为它还有一部分怀疑，这也是它为什么不能包括在正不定因中的原因。

“真正有余见同品”，意思就是说真正有余不定因在同品上面已经见到。本来，如果是一个正确的因，那同品上面必须要见到。“而于异品未现见”，意思是异品上并没有见到。单单没有见到不行，你必须要决定；如果异品上根本不存在，不但没有见到而且决定不存在，这就成了正确因。但是，你光是没有见到，并没有生起定解，这就成了真正有余不定因，安立真正有余不定因的原因是这样的。

比如“这个人不是遍知，因为他能发言之故。”我们以前

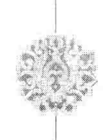
在学习其他论典的时候也分析过，如果有人说“这个人不是遍知，因为他能说话或者能发言之故”，那我们可以回答“不定”。

我们平时所见到的这些人，经常能看到他们发言、说话，这些人都不是遍知。而且不要说遍知，有些嘴巴特别多的人连世间好的道德都没有，尽说一些废话，尤其是在说一些比较肮脏的语言的时候特别擅长，骂人倒是特别会。你看看世间那些工人，他们一开口就骂很多很多，这方面的知识倒是很丰富的。所以我们说：“这个人肯定不是遍知，因为他说话之故。”从一方面讲，不是遍知是同品，同品方面我们已经见到过，很多凡夫人都能说话也不是遍知。但是异品法方面，异品是遍知，遍知里面能说话的有没有呢？应该是有的。你有缘分见到释迦牟尼佛的话，就会了知他会说话。

所以，如果我们说“这个人肯定不是遍知，因为他能说话之故”，其实这是不定的。为什么呢？因为，能说话的人当中不是遍知的确实有，是遍知的也有，只不过你没有见到能说话的遍知而已，实际上是存在的，所以这个因成了不定因。

从未能产生定解的角度来讲，它是有余不定因。其实它在真实不定因当中也可以包括，但是从对它在异品方面不存在的道理没有生起定解的角度来讲，它是真正有余不定因，安立的原因是这样的。所以，如果别人说“他肯定是坏人，因为他会说话之故”，那我们说这是不定的，因为坏人里面也有会说话的，好人当中也有会说话的人，只不过好人当中会说话的你没有见到而已，应该这样来推断。

辰二、相违有余不定因：



关于相违有余不定因，如果你真正能生起定解，那它就成了相违因；但是，因为没有生起定解，所以在这里单独安立了一个相违有余不定因。

异品中见于同品，未见相违之有余。

它这里，异品上面已经见到、存在了，而同品方面没有见到，这样的相违就叫做相违有余不定因。意思就是说，在推理的过程中异品上面已经存在，而同品上面没有见到，没有见到也只不过是对不存在没有生起定解而已，这样的推理叫做相违有余不定因。

比如"此人是全知，因为他能发言之故"，我们在异品上面已经见到了。异品是什么呢？非全知。非全知能说话，这个推理已经见到了。（此因跟刚才的真正有余不定因完全相反。）但全知能发言并没有见到，没有见过本师的人不了解全知也能发言，实际上全知能发言也是可以的，但是他没有见到。那这为什么成为相违有余不定因呢？成为相违有余不定因的原因是这样的：既然他是全知，那不可能不会说话，他一定会说话；既然是全知，怎么能不会说话呢？应该是可以的。再详细观察，在它的异品上面还存在相违，因为非全知也能说话，如："此人不是全知，因为他能发言之故。"这以上讲的是相违有余不定因。

以上不定因已经讲完了。关于不定因，你们也看一下全知麦彭仁波切的《因类学》，这里面对后面这两个有余不定因也作了一些阐述。但平时没有详细观察的话，可能有些道理也不一定马上能了知。如果你通过辩论来观察它的同品、异品，那也很容易了知。知道之后就会发现，我们平时说话过程中的很多推理并不是真因。

子三（相违因）分二、一、法相；二、分类。

丑一、法相：

因成遍反即相违。

在宗法上因肯定是成立的，但是因与所立完全相违；因为所立和因之间有完全相违的关系，所以这叫相违因。刚才的不定因，虽然因和所立不相违但是不能遍，它是在遍和不遍的问题上进行分析的。而此因是从因与所立完全相违的角度来进行分析的。

丑二（分类）分三：一、依事物而分；二、依所欲说者而分；三、宣说承许其余分类不合理。

寅一（依事物而分）分二：一、依相属而分为二类；二、观待论式而分为三类。

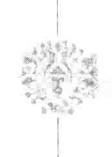
卯一（依相属而分为二类）分二：一、归为两类之理；二、抉择果相违因。

辰一、归为两类之理：

不得自性因中摄，是故相违有二类。

"不得自性因中摄"，归纳起来，我们前面所讲的不可得因可以包括在自性因中；如果摄在自性因中，那么它的相违因就可以包括在自性相违因中。因此相违因归纳起来，就可以包括在两种相违当中：一个是自性因的相违，一个是果因的相违。

本来我们的正确推理有三种：不可得因、果因和自性因，但是不可得因可以包括在自性因中。为什么它可以包括在自性因当中呢？比如说："前面的地方不可能有柱子或瓶子，因为没有见到之故"，我用这样一个论式。没有见到的原因，前面不存在柱子，这个时候在对方敌论者面前已经成立了前面不存



在柱子。这种推理是证成名言量，因为只是建立瓶子的名言在前面不存在，瓶子的实体不存在早就在对方面前已经成立完了。实际上证成名言量可以包括在自性因中，我们前面也叙述过。归纳起来不可得因可以包括在自性因中，这样一来就有自性因的相违和果因的相违两种。

自性因的相违是什么样呢？比如说"声音是常有的，它是所作性之故"，所作性和常有完全相违，这是自性相违因。果因的相违是什么样呢？比如说"声音是常有的，因为它是勤作所发的缘故"，勤作所发的话，那不可能。勤作所发和常有之间有因果关系不可能，因为它们完全是相违的，这是果相违因。通过这样的方式来进行论证，就叫做果因的相违和自性因的相违，有两种因。

辰二、抉择果相违因：

刚刚勤生无常果。恒常不变故相违。

无常变故不同此，如是无变亦非理。

我们刚才用了"声音是常有的，勤作所发之故"这个推理，外道有些人认为这是一个正确的推理，也就是说以勤作所发来证成声音常有并不是果相违，而是合理的。原因是什么呢？因为勤作所发实际上是声音常有的果。他们是这样认为的，声音是虚空的功德，虚空是常有的，声音是常法当中发出来的；所以这是果相违不合理，这不相违。不是果相违，是果正确。有些人在辩论的时候没有什么理由，光是把语言反过来说这是正确的。

我们论证说，你们外道的说法不合理，为什么呢？因为这是刚刚通过勤作才发出来的声音。不管是唱歌也好，或者说讲

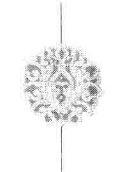
经说法也好，这些声音都是通过勤作才发出来的。从刚刚发出来的声音也可以观察得出来，它并不是从虚空常法中发出来的，而是无常的。如果是常法，它就不可能有变化，刚才没有骂人的声音，现在有骂人的声音，刚才没有念佛的声音，现在有念佛的声音，这都是不可能的。如果是常法的话，要么永远都在发出这种声音，要么永远都不会发出这种声音。从常法当中发出声音，这肯定相违。恒常的法不可能有的缘故，所以它是无常的。

对方这样说，这不一定，声音虽然是常有的，但它的出现还要观待遮障存在与否。本来声音一直在虚空中存在，但因潮湿的风把它遮障了的缘故，所以我们听不到由虚空发出来的声音。如果我们通过其他因缘把风引开，声音就能直接发出来。这种说法在《中观庄严论释》中也讲到过。

但这种说法不合理，因为你们承认它们是常有的，常有怎么会有因缘勤作呢？不可能。

对方给我们说，这样的话，漆黑的屋子里面有瓶子，灯一开的时候它马上现出来，难道这也不合理？

我们对他们回答，我们跟你们完全不相同，我们承认无常。无常的话，完全可以改变。比如漆黑的屋子里面放着一个瓶子，瓶子也是无常的，屋子也是无常的，黑暗也是无常的，当我们把灯拿来的时候，黑暗已经遣除，瓶子也就自然出现在眼前。可是你们认为虚空也是常有的，声音也是常有的；这样的话，常有的东西怎么会有遮障不遮障的情况呢？无常与常有完全不相同啊！所以，你们的常有之法有这样的改变根本不合理。尤其是常有的法还依靠因缘来对它有利、有害，这在任何时候都是不可能的事情。



卯二、观待论式而分为三类：

不可得因立为三，反之相违亦成三。

以上从相属的角度讲，不可得因可以归纳在自性因当中；而从观待论式的角度而言，不可得因又可以继自性因和果因之后而单独成为一种，也就是说如果详细来分，真因也可以分三种。如果真因分为三种，那么与之对应的相违因也可分为三种。前两者果因的相违和自性因的相违刚才已经讲完了，在这两者的基础上再加上一个不可得相违，例如“无有大腹形象的泥土上存在瓶子，不现之故。”其实，不可能有大腹形象的瓶子，因为没有见到之故，所以这是不可得相违因。

如果从事物的角度来讲，不可得因单独的事物是没有的，所以这种推理可以包括在前面的自性相违因当中。但是，在用论式的时候我们可以这么说：“前面大腹形象的泥土上有瓶子，因为我刚才没有见到之故。”观待论式的角度来讲，你单独这样安立也没有什么不可以；但是在事物的本体上进行观察的时候，除了事物的本体以外并没有单独的实法，因此它可以包括在自性相违因当中。

意思就是说，真因分了三种：不可得因、自性因和果因；反过来相违也有三种，自性因和果因的相违刚才已经讲完了，现在不可得因反过来，观待论式也可以增加一个。当然，这并不是以事物的本体为主而是观待论式而言的。

Chapter 73

下面，继续讲《量理宝藏论》。今天讲依靠欲说者而分。实际上在事物的本体上不一定如是存在，但是根据立论者和敌论者的说法——想说的角度可以这样分。在《释量论》中，欲说者的分法也是比较多的。在日常生活中对很多事情分析时，根据人们的幻想和思想的结构而形成了一些论式，这叫做根据欲说者的角度来分。

寅二（依所欲说者而分）分三：一、陈述他宗观点；二、宣说自宗之合理性；三、遣除于彼之辩论。

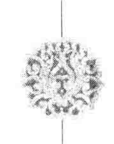
卯一、陈述他宗观点：

有谓以法及有法，差别而有四相违。

相违法按照欲说者的观点来讲的话，因明前派的有些论师认为相违可以分四种：遮破法的本体和法的差别、遮破有法的本体和有法的差别，总共有这四种相违。他们所讲的这四种，我们下面要一一地予以说明。

其中遮破法的本体和法的差别这两者，意思是以因跟法的本体（差别事）、因跟差别法之间的关系来安立。

第一个遮破法的本体的相违。如果因与法的本体有相违，这叫做遮破法的本体的相违。比如说“声音是常有的，是所作性故”，这里声音是有法，常有是立宗，所作性是因，这个大家都非常清楚。此处声音安立为常有，常有实际上成了它的本



体，常有的法和所作的法两者应该是相违的，因为常有不可能是所作的。对方认为这叫做遮破法的本体或者与法本体相违。

第二个遮破法的差别。刚才是本体，现在是差别，我们用论式来说明，比如“声音不是勤作所发，是所作性故”，勤作所发实际上是本体中的差别。声音如果是无常，也就是无常成为本体的话，当然无常中有勤作的、不是勤作的、声音是所量或者声音是所闻等很多差别，而这其中的一个差别法就是非勤作所发，非勤作所发和所作性实际上是相违的。当然，这里的勤作所发是指因缘勤作而非单指人力勤作，否则非人力勤作所发与所作性也有不相违的地方。在这里，既是所作又不是因缘勤作，这两者完全是相违的。如果是所作，那不是因缘勤作的法是不可能的，肯定是因缘勤作的法。因此，差别法与因就成了相违。因明前派的法的本体和法的差别上面的两种相违是这样安立的。

同样，他们在有法上也安立本体和差别两种相违。

第三个遮破有法的本体（也就是说与有法相违）。比如说“有实法的虚空是常有，非所作性故”，虽然非所作性跟虚空不相违，但是这里的有法是有实法的虚空，而有实法是有为法，因为非所作与有为法完全是相违的，所以有为法的虚空跟非所作相违。所以这里在有法的本体上是相违的，原因是虽然虚空与非所作不相违或者常有与非所作不相违（如果法相违则是常有跟非所作性相违），但是这里有法相违的话，就是有实法的虚空跟非所作性两者相违。

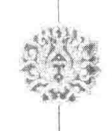
当然，萨迦班智达对这个观点是不承认的，下面也会予以遮破。遮破的原因是，这种推理其实已经成了不成因，因为我们只有在宗法成立的基础上才可以观察相违因，否则就是不成

因，而这里的推理的宗法是根本不成立的。《量理宝藏论自释》中也讲，这就像“胜义谛中的声音作为有法，它是常有的，非所作之故”，跟这个论式已经没有什么差别了。所以，这是有法不成立的一种推理。而我们前面已经讲过有法不成立的推理包括在不成因中，它并不是相违因。

第四遮破有法的差别。举例说明：“声音是无常的，非勤作所发故。”当然，在某种情况下，这个是刹那刹那无常的，也是非勤作所发，这种情况是有的。但是，“它是无常的，非勤作所发之故”，这个推理论式不一定是合理的，因为无常当中由勤作所发的也有，非勤作所发的也有。比如说，通过人们的辛勤劳动而做成的瓶子，是勤作所发的东西；而自然界的水声或者自然形成的水晶等等，这些并不是由勤作劳动形成的。

当然，像我们刚才所讲的那样，这里的非勤作所发是指非自然因缘勤作所发，那么不是因缘勤作所发和无常肯定是相违的。这里的无常其实是有法上的一种差别，声音的差别法是什么呢？就是无常。所以无常跟因——非勤作所发两者有相违的关系。

因明前派认为相违可以分这四种。但实际上这些都是不合理的。原因是：如果遮破有法的本体，那宗法就不能成立；而如果宗法不成立，那就成了不成因。前面安立相违因的法相的时候是“因成遍反即相违”，也就是说，宗法已经成立，而因和所立之间有相违，这就是相违因的法相。所以，这里因明前派的说法不合理。再者，因明前派认为这完全是在事物的本体上面分析的，但这并不是在事物的本体上面安立的，而应该是从欲说者的角度来安立的。关于从欲说者的角度安立，下面在宣说自宗合理性和破他宗当中也会明说的。



卯二、宣说自宗之合理性：

明说暗说法有法，相违是以欲说致。

我们自宗相违也可以分四种：明说相违、暗说相违、说有法相违、说法相违，总共分四种相违。这四种相违全部是以欲说者的角度来安立的，下面我们对此一一说明。

首先是明说相违，比如说“无常的声音是常有的，是所作性故”，大家都清楚，“无常的声音”——凡是声音都可以这样讲，那声音既是常有的，又是所作性的话，这是很明确的直接相违。因为所作性绝不可能是常有的，这跟谁说都不用转弯抹角，大家都知道：既然是常有那绝对不是所作的；如果是所作绝对不是常有。这是明说的相违。

然后，第二个是暗说的相违。比如“虚空是常有的作者，因为它无功用的缘故”，这里无功用在虚空上是可以安立的，因为无功用实际上是无为法的一种法相；反之，如果是有为法那就是有功用了。所以，无功用在虚空上面是可以安立的。然后“虚空是常有的作者”，常有跟无功用这两者本来是不相违的，但是“常有的作者”这个说法有问题，既然是作者，那么无功用是不可能的，因为它是通过功用而造作的，没有功用它怎么造作呢？所以这有间接的相违，有的地方说间接相违叫暗说相违。其实，暗说相违也就是间接相违，它并没有形成直接的相违，但是间接来讲，它既然是常有的作者，从作者两个字的角度来分析的时候，无功用绝对不可能成为作者，要成为作者，必须是有功用，而有功用就与常有相违。

第三叫说法相违。比如“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香之故”，具有芳香之因在花上可不可以成立呢？在一般的花上是可以成立的。但是花的来源如果是虚空的话，那在这

个花上就不能成立。所以如果说“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香”，那么这个推理就有相违的过失。我们都知道，芳香不是从虚空中来的，在它的法的差别上芳香不可能成立，因为虚空中从来没有生长过任何花，所以虚空花上面的芳香怎么会成立呢？根本不能成立。这里并不是有法相违，因为有法是花，大家都知道花确实具有芳香，这一点也是可以成立的。但是你说虚空中（也就是说法的差别事）生长的花上具有芳香，这不成立。因此，这是一种说法的相违。

第四是说有法相违因。比如说“虚空中的花具有光芒，无有颜色之故”，我们用这样的一个推理。无有颜色这个因在虚空中的花上面成不成呢？这是成立的。但是在具有光芒上成不成立呢？是不成立的。为什么呢？因为，一方面虚空中本来没有花，没有花具有光怎么成立呢？这不成立。另一方面无颜色跟具有光也是相违的，怎么相违呢？如果没有颜色，那光不可能有。实际上按照《俱舍论》的观点，光属于一种颜色，属于色蕴里面的八种支分显色[①]。因此，这是说有法相违。

像我们刚才所讲的一样，这全部是从欲说法的侧面来分析的，而并不是从意义上分析的。真正的事物的本体上有两个相违的东西是不可能的。因此，我们是从人们的想象或者分析的角度进而在心里这样安立，实际上真正虚空中的花，我们拿来作为推理的所依来分析，那是不可能的。大家都来啊，我们今天找到一朵虚空中生长的花，它有没有颜色啊？然后专门请几个植物学方面的专家进行分析。这种情况有没有呢？是没有的。

---

① 八种支分显色：影、光、明、暗、云、烟、尘、雾。



卯三、遣除于彼之辩论：

若谓真因亦相同，作用渺小故置之。

有些论师认为，如果按照你们相违分四种——暗说相违、明说相违、说有法相违、说法相违的观点，那真因（我们前面讲的果因也好、自性因也好）也可以这样分；比如说自性因，它也可分为明说自性因、暗说自性因、说法自性因和说有法自性因。对方认为，应该也可以这样分。

我们对他们进行回答的时候说：如果你一直忍不住非常想分，那也未尝不可，也可以这样分。比如说“声音是无常的，它是所作之故”，无常和所作之间有直接的关系——同体相属；而有些论式，因和立宗之间有间接的关系。也就是说，相违反过来是相属，相属有彼生相属和同体相属两种，从这两方面来这样进行分析也没有什么不可以，但这并没有多大的必要。而我们在这里进行的分析很有必要，因为很多外道认为相违是真因。比如说“虚空中的花具有光芒，它没有颜色之故”，他们认为这样的推理可以包括在真因当中，是一种真实的推理。相当多的人有这样的邪见。我们在这里相违分这么多的目的，就是为了遣除对方这样的邪知邪念。而对真因这样分，它的作用极其渺小，没有多大的必要。因此，因明创始者陈那论师和法称论师在他们的相关论典中对真因并没有这样分析，可以说不破不立，并没有特意去建立，也没有特意说真因不能这样分。所以，我们可以根据情况来决定，如果特别想分的话，分也可以。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中，基本上也是以这样的口气来宣说的。

寅三、宣说承许其余分类不合理：

除了我们前面所讲的相违因分为三种以外，其他分类都不合理，它们都可以包括在这三种相违因当中。

意图所说此二者，同等乃为所立故，

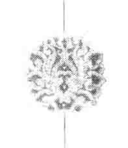
证成利他相违等，此三相违外不许。

实际上，心中的意图和口头上所说的相违与我们前面所说的相违完全相同，像外道所承认的利他的相违等都可以包括在上面所讲的三种相违里面，除此之外根本不用承许。

外道口是心非，他们心里面想的是一套，口头上说的是另一套，是以这种方式在我们佛教徒面前安立论式的。比如说数论外道，他们经常用这样一种推理："眼等能利他，因为聚集之故，如同卧垫。"眼等作为有法，眼等包括数论外道所承认的除了神我以外的其他二十四种法，也就是说眼睛等二十四种法作为有法。能利他是立宗，他们心里面想的是利自己，但是口头上说利他。因为，如果没有说利他而说利己，害怕在我们佛教徒面前不成立。

果仁巴尊者在他的因明讲义里面说，眼等指的是二十四种法里面的十八种无情法，不一定是指所有的二十四种法，认为他们想以无情法来建立神我。他的观点稍微有一点不同，但这并不是很重要。

他们认为：不管是眼等任何法中的哪一种，它们都能利他。怎么能利他呢？因为它们直接间接都是以次第性来聚集之故，这是以聚集的原因来说利他的。实际上他们是这样认为的：眼睛、耳朵等法对他们自己所承认的神我有帮助、有利益，为什么呢？因为它们是聚集之故。虽然他们心里面是这样想的，但直接这样说害怕在对方面前不成立，所以才用了这种口是心非的方法。



我们有些道友请假的时候也是这样，直接说到某某上师那里去的话，怕不答应，于是就说：我现在身体很痛，我想到那里去找一位医生。他心里面想的是到别的地方去看一位上师，但口头上说的是找医生看病去。虽然口上说看病，但他心里面想的并不是去看病。可见，我们有些人的请假方式真的成了外道的做法。

原来，有一个人跟我说：本来我们女众不能上去，但堪布可不可以开许我上去拍照，我需要一些照片，所以想去拍照，可以吗堪布？我说可以。我想她可能在外面转一转，在山上去拍个学院的全景，当时她也拿着一个特别大的照相机，所以我就答应了。没想到后来她去了一位活佛家专门去拍那位活佛，我发现之后问她到底怎么回事？她说我不是跟你说过我要上去拍照嘛，而且你也答应了。她当时根本没有这样说，如果说要进什么活佛家里，我肯定不同意。不要说我，法王以前也没有同意过，因为女众不能去男众的宿舍里面。但是她以比较“巧妙”的语言说：我去上面拍个照可以吗？确实是在上面，也确实是拍照片，但实际上的目的并非仅此而已，外道也是这样的。

我出去一下可以吗？我想去看看病。其实她心里面想的是另一件事情，但怕口头上直接说不可能成办，于是就这样说，一些人往往是这样的。其实，外道这样狡诈的做法确实不好。作为佛教徒我们不要学世间人，现在世间人除了这一套以外好像就没有其他的路了，上上下下的人都在互相欺骗，大多数的场合都是这样的。我们已经学了佛，到这个时候还在继续骗人，这是非常不好的。

前两天，我到我们寺院里去，当时附近有一家死了一位老人，他们非要让我念破瓦，但确实没有时间，我说到学院以后

我帮你们念，到时我一定来。昨天他们就找来了，如果我找个借口也可以不去念，但后来想作为一位佛教徒这样很公开或者很直接地骗人不好，既然我已经承诺过还是应该去，后来我就去了。本来时间很紧，但还是去了。有时候我觉得自己还可以，稍微有一点惭愧心，不管是说妄语也好，还是其他很多方面，自己始终都觉得作为一个佛徒还这样做肯定不好，不应该像世间那些狡诈者一样。所以作为佛教徒，不管你这个事情成还是不成，没有极特殊必要不要说假话，尤其是在一些严厉对境（如法师）面前公开这样打妄语不太好。

数论外道说："眼等能利他，聚集之故，如同卧垫。"他们认为卧垫对人们的身体有利，以此可以说明眼等与神我之间的关系。意思就是说，他们认为眼等对他们的神我有利，但是直接这样说害怕我们佛教徒不承认，所以用一种狡诈的语言如此宣说。

其实这是一种相违的论式，为什么相违呢？因为，既然它是聚集而成，那对神我就不可能有饶益。用卧垫来比喻也不成立，因为卧垫对人的身体虽然会带来一些好外，但对你们所谓的神我不可能起任何作用。所以说，这种口是心非的说法是相违的。

不过，如果是席梦思的话，可能会起作用（众笑）。有些人还没有反应过来，还在打瞌睡，边打瞌睡边听这么深的因明，恐怕是反应不过来的。

那么，这样的相违可不可以包括在我们前面所讲的相违当中呢？可以。因为，无论是你心里的意图也好，还是口头上所说的也好，都成立为所立；而且不管正确、不正确，都安立为所立。所以，外道所承认的这样的相违也可以包括在这里面，



没有必要以别的论式来安立。因此，这类相违可以包括在以上所说的安立当中。意思就是说，外道也好、内道也好，凡是大家心里面想的、口中说的，在这里都称为所立，这个很关键。

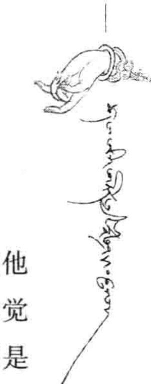
壬三（彼等因之定数）分二：一、遮边之定数；二、彼等之功能。

癸一、遮边之定数：

遮破他边固定性，安立为因定数四。

我们的推理包括在四种因当中，有一种真因三种相似因。这四种为什么能决定数目呢？因为，多没有必要，少不能少，它的定数已经遮了其他的边。遮什么边呢？多的边在这里已经遮破了，如果多了，如五种因、六种因、七种因，那除了外道以外没有人承许，我们内道所有推理的因全部可以包括在这四种因当中；如果少了，那也不行，因为没办法说明事物。

我们判断事物的时候有正确的判断和不正确的判断，正确的判断在真因当中可以包括（这是从总的类别来讲的），不正确的判断不能包括在一种当中，它也有不同的三种类别。因为，因在宗法上有成立和不成立两种情况，不成立的话就成了一个相似的因，大家都知道这个因是不正确的，这个时候我们直接给他回答“不成”，是相似因当中的不成因。如果因在宗法上面成立，那就有三种情况：一个是决定能证成所立，所立完全能被因证实，这叫做真因；还有一种就是决定能遮破，如我们前面所讲的那样因与所立完全相违，这是相违因；然后是因在所立上面模棱两可、犹豫不定，这安立在不定因当中。这样一来，所有因就可以包括在这四种因当中，除了这四因以外不能多也不能少，所以说因的定数决定是四种。



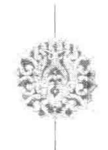
癸二、彼等之功能：

所立之因有四种，功能亦当有四类。

你们学了因明以后，可能对理解《中观庄严论》以及其他中观方面的论典会有所帮助，以前一提到因明的时候大家都觉得迷迷糊糊：到底因是什么？所立是什么？学任何一个法都是这样的，一天两天可能都没有什么大的进步，但逐渐逐渐对这种观念还是会熟悉的。比如，原来我们说“柱子无常，所作之故”，大家都不知道到底是什么样的，现在却认为这是很容易的推理，大家都明白。所以闻思需要长期串习，如果没有长期串习，肯定是不行的。

有些人是这样的：我今天刚到学院，你可不可以马上以最好的窍诀将《量理宝藏论》的所有内容融入我的相续，我明天早上六点钟就要高高兴兴地返回我的城市。这样的确是不行的，不要说大圆满的无上境界，连因明也不可能。虽然因明是抉择名言的，是比较简单的法，但是我们也需要专门学习。如果我们专门花两年时间，那因明的很多论典就应该能通达。所以说闻思需要长期，因为佛教教义是非常深奥的。

世间也是这样的，比如说读大学，一个月把大学的课程全部要学完，恐怕再怎么样利根也不行，老师也没办法，学生也没办法。同样的道理，大家对佛法闻思的时间应该越长越好。如果时间长，而且你这方面没有退失信心，那你相续当中的智慧就会日夜不断地增长；否则，你只听两三天，或者一曝十寒，恐怕不会有多大的效果。有些人这样讲的，我已经花了一个礼拜的时间把《中观四百论》看了一遍，但是我现在还是有种懵懵懂懂的感觉，你可不可以加持我啊！再怎么样加持时间也太短了，真的不行。因此我想：大家应该把自己的人生多用



在闻思方面，这样的话，对佛教的信心以及正见在自相续中会越来越增上。

下面讲所立因有四种，它的功能也有四种。

首先，依靠不成立的因，相续当中连怀疑也不会生起。比如说“这个瓶子是无常的，因为它是非所作之故”，瓶子非所作根本不可能成立，所以这种推理在人们的相续当中连一个怀疑也不会产生，一听就知道：噢，不成立！说不成立就可以，因为瓶子明明是人们的所作形成的。这种推理有这个功用，我们相续当中连怀疑都不会产生，马上给他回答“不成”，有这样一种作用。

其次，凭借不定因在我们心里面会产生一种怀疑。产生什么样的怀疑呢？比如我们说“瓶子是无常的，所量之故”，这样一提的时候，相续当中就会产生一种怀疑：所量也有无常的东西，也有常有的虚空等，这样的话，所量到底是不是证成瓶子无常的真因啊？或者，“前世后世肯定不存在，因为我没有现见之故”，没有现见难道就能说绝对不存在吗？它也有可能存在啊！我们相续当中就会由此产生一些怀疑。

然后，借助相违因就能叙述一个根本不承认的或者说完全矛盾的观点。比如说“瓶子是常有的，它是所作之故”，这是完全相违的，不可能的事情。常有怎么会是所作，你马上一口就否定了。

最后，通过真因能使相续中产生一种承认，生起一种定解。比如说“柱子是无常，所作之故”，这一点我是认可的。对方给我举出的论式是正确的，所以我就马上答应了：承认、承认。所以由于所立因有四种，功用对应也有四种。



Chapter 74

《量理宝藏论》中，现在讲的是第十品观自利比量。自利比量中前面我们讲了同品和异品，然后讲了因（推理），因分为相似因和真因。现在讲立宗，就是由因所证之所立。

庚二（说明由因所证之所立）分三：一、安立法相；二、认清事相；三、宣说有害宗法之相违。

有害宗法之相违是指在所立上面的相违，前面我们讲的相违是因方面的相违。在这里相违和相属的关系大家要分清楚。

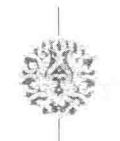
辛一（安立法相）分三：一、观待否定而说五种法相；二、观待肯定而建立一种；三、遣除于彼之辩论。

壬一、观待否定而说五种法相：

集量论说具五相。

陈那论师在《集量论》中讲，所立的法相有五种。《集量论》有"本体唯一说，自身许不违"这么一句，这里讲了本体、唯一、自身、承许、不相违总共五种法相。五种法相中，我们对每一个都要认识。这些都是从否定的角度来讲的，我们通过否定一件事情来间接肯定它的法相，这样从否定的角度来讲有五种法相。这五种法相其实是否定了五种法相的违品，从而间接已经肯定了五种法相。

首先，我们要了知的就是"本体"。所谓的"本体"，我们认定任何一个所立的时候，是依靠量的力用在心前真实成立



的。但这是已经成立的东西还是没有成立的东西，这个必须要分析。如果已经成立了，那么它作为所立就没有多大的必要。比如说对方已经承认声音是所闻，那么我一说声音、一说所闻的时候，在对方的心前马上就显现出来，稍微给他提一下就能回忆起来：所闻就是声音。所以说在对“声音是所闻”已经成立了的人面前，我们再次对它论证没有任何必要。所以这里的所闻并不是已经成立了的所立，这要排除。排除以后间接说明什么呢？这里的所立是以前根本没有证实过、成立过的。比如有些人知道声音是所作的但不知道是无常，当你提起无常的时候，在他的心里没有一种刹那刹那改变的概念，这种情况下的无常才是所立。第一个所立的本体大家应该这样来理解。

然后讲唯一。如果所立既是所立也是能立，那就不合理。比如说“柱子是无常，它是无常故”，无常既是所立也是能立，这样没有必要。能立已经成立，所立也已经成立，这样在对方面前没有必要论证。所以，要排除既是能立也是所立的情况。排除之后，间接已经建立了所立并不是能立。当然从本体的角度来讲，“柱子无常，所作之故”，所作的本体就是无常（能立的本体即是所立），这种情况是有的。但是在立论者面前这种观念还没有成立，如果成立的话，那我们用能立来对他论证就没有任何必要。因此，第二种情况叫做唯一，所谓的唯一就是排除能立。

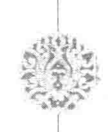
第三种法相叫做自身。所谓自身是指立论者虽然没有承认，但是对方却将立论者所依的论典中所说的道理全部作为所立，这种情况是不合理的。比如我承认《释量论》所讲的“声音是无常，所作之故”，敌论者由此给我发太过：你既然承认《释量论》中的一个观点，那么《释量论》中其他的观点你也

要全部承认。但那些我并没有承认，虽然我没有否定《释量论》里其他合理的道理，但立宗的时候我只是对其中的一个道理进行建立的，并没有说论典中所有与我观点不相违的道理全部要承认。所以建立一个所立的时候，其他不相关的内容全部作为所立是不合理的。排除这种现象间接说明只有自己所承认的立宗才是所立，除此之外的内容，在这个场合并没有作为立论。这样的反体就是第三种法相。

第四种法相是承许。就像外道数论派一样，立论者没有说出，敌论者也没有当面听到，但是他们用一些虚假的方法来建立。方法是口头上说一个词语，而心里有另一个意图。为了建立这个道理或者达到这个目标而通过其他的语言来论证，这必须要排除，如果没有排除就已经成了口是心非。因此《集量论》中说，真正的所立是立论者和敌论者共同认定的一种法。如果外道说“眼等是利他，因为集聚之故，如同卧具”，那其实他心里想的是一件事情，而口头上说的却是另外一件事情。虽然从相似因的角度来讲，这也可以承认为一种相似的所立，但是真正的所立并不是这样的。

如果立论者建立说“我所承认的中观应成派的观点是正确的，因为一切万法无有自性”，那他自己所承认的是什么样的无自性，敌论者有权利对他过问、分析。再比如“声音是无常，所量之故”，没有真正展开辩论的时候，对方可以提问：你所谓的无常指的是什么范围内的无常？首先可以过问。问完后，对方已经明白所说的无常是在什么情况下建立的。这时候，对方就会说：你既然这样立宗，我就开始和你辩论。下一步，对方就会推出因来辩论。

所以真正的所立应该具有刚才所讲到的承许，而并不是口



是心非的承许。我们为了说明一件事情，一定要把所立到底是什么样明确下来。比如“前世后世不存在”，所谓的前世后世到底是今天和明天的前世后世还是今生和来世的前世后世，这必须要明确。有些人非常狡猾，他口头上说的是一个所立，但心里并不是这样想的，这种所立并不是真正的所立。所以，所立的法相要具足第四种条件承许，也就是遮破外道所承认的口是心非的所立。

第五个是不违。所谓不违，我们今天要讲的四种相违如果在所立上存在的话，那不合理，因为这是根本不能成立的。

比如说“声音是非所闻，无常故”，如果这样说谁都不会承认，世间人们共称相违也有，现量相违也有，因为声音明明是所闻，是能听到的东西。你说不是所闻，那就会有很多的相违——现量的相违、比量的相违，很多相违会集聚在一起。所以说这不合理，要排除这种现象。意思是说，所立必须要没有相违冲突；有了相违的话，那你就没有什么可论证的了。因为对方一下子就会说：这是现量的相违。这样，就没有什么可论证的了。如果你说色法不是所见，而又明明看见柱子，那除了盲人就没有办法论证了。所以，这种现象必须要排除。

因此，《集量论》宣说所立的时候，从否定的角度讲了五种法相，这个大家应该明白。我们在论证的过程中、道友与道友之间进行辩论或者我们与外道及现在的世人辩论的过程中，如果对方什么都不知道，随随便便胡说八道，那就没有什么辩论的价值了。

学了因明以后，在很多地方对我们会有帮助。一方面可以使我们相续中生起一些真实的定解，另一方面使我们的语言尽量符合客观逻辑。从语言的角度而言，学过因明的人和没有学

过因明的人还是有很大差别；一般来讲，因明学得非常好的人平时讲话也好或者传法也好，在什么样的场合中，他所说的话都很难挑出毛病。因为他对立宗和因在思想上都有一定的构思，思路是非常清楚的。而从来没有学过因明的人，即使他的嘴巴特别会说，但他自己也没有定准，好像在旷野中飘泊一样。听起来倒是非常漂亮：这个人说的真的很好，出口成章。但是，真正要论证一个立宗的时候就抓不到重点，而有些学过因明的道友所说的话与之完全不相同。以前藏传佛教中，对有些比较聪明的人，很多上师都说这个人最好先学一点因明、中观的法理，否则很可惜。他的思路也很不错，智慧也很敏锐，不学一点因明、中观很可惜。很多人有这样的说法。这一点，学过因明之后，大家也应该可以看得出来。没有学因明的时候，别人推出一个相似的立论"声音是无常的，因为所量之故"，你觉得这可能是正确的吧，因为声音的确是所量，那这个推理方法应该是正确的，会有这种想法；但学过因明之后，你根本不会承认这个道理。

总之，我们在学习因明的过程中，尤其是建立所立的时候，必须要有正确的所立。这是观待遮破的角度来安立的，下面观待肯定、建立的角度来安立。

二、观待肯定而建立一种；

理门论中所立许。

藏传佛教中，对陈那论师的《理门论》闻思得比较多；汉传佛教对《理门论》也有一些闻思，有些学者和智者对这部论典也有一些研究。

《理门论》中所谓的所立只是承许，也就是说敌论者和立



论者都知道承许、建立了一个观点，这就是所立的法相。从肯定的角度来讲所立的法相不需要那么多，只是承许就可以了。比如说承许柱子无常也可以，承许山上有火也可以，这就是所立。因此，从肯定而言，所立只要承许两个字就可以了。承许（承许宗法）就是所立的法相，《理门论》中是这样讲的。

三、遣除于彼之辩论：

于此不遍及过遍，于因等同无诤辩。

《理门论》这样建立所立法相的时候，有个别论师对此也有一些辩论。他们说所立的法相是承许的观点不合理。怎么不合理呢？他们认为它具有不遍的过失、过遍的过失、因同等这三大过失。

第一个过失，对于骤然比量，由于没有承认的缘故有不遍的过失。我们前面也讲过骤然比量，大家都知道，当我在山上看见烟的时候，马上就了知那里有火，这里立宗是没有的。当然如果有立宗，比如“山上有火，有烟之故”，先把火作为所立，然后用烟来推，这是一个完整的推理。但是如果突然见到烟的时候，马上就生起一种分别念——那里有火，那对方就会认为：你们刚才说所立是承许，但是在这里并没有承许，所以这样的所立有不遍于骤然比量的过失。

第二，他们认为有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？对不符场合的立宗也遍了。比如有人问：声音是常有还是无常的？对方没有正面回答，只是说：山上有火。实际上山上有火本来应该是对前者的回答或者推理的因。如果我问声音是常还是无常，本来对方应该给我回答常有或者无常，但是对方却回答山上有火。这样的话，声音是常还是无常是一种承许，山上

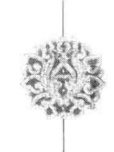
有火也是一种承许，所以这种回答或因就混为立宗了，这样所立已经过遍于不符场合的回答了，这也成为所立了。其实它本来不是所立，只是回答，但是因为这个回答（山上有火）也是一种承许，所以也就成了所立。因此，所立过遍于不符的场合。

第三种过失是对方认为所立与因相同。如果所立需要承认，那么因（推理）也同样应该有承许。比如说“柱子是无常的，所作之故”，这里无常是我们的承认，整个推理也是一种承许，这样一来，因也有承许的法相了。对方给我们提出这样三个过失。

作者对他们回答说，这三种过失是没有的。为什么没有呢？首先对骤然比量来说，没有不遍的过失。骤然比量虽然没有山上有火的直接承许，但是当你突然看见烟的时候，心里马上想起那里有火，实际上这是一种默默的间接承许。所以，没有第一种过失。

然后，对第二种过失进行回答。刚才讲有人在问声音常有还是无常的时候，对方说山上有火，实际上从另一个角度来讲，山上有火也是一种总的承许。一方问“声音是常有还是无常”的时候，另一方不管是正面回答，还是侧面回答——山上有火或者你头上有小虱子等，这些也都是承许，是总的承许，不能说不是承许。因此说，承许不会有过遍的过失。

因为说“山上有火”的时候，对方可以问：“为什么山上有火？”“我看到烟之故。”这个时候它自然而然成了一种承许。或者说“声音是常有还是无常？为什么？”“常有，因为什么什么。”这个时候可以把后面的道理说出来，在这种情况下应该说它也是一种承许，所以没有第二种过失。



下面，对第三种过失进行回答。虽然因本身也可以说成是一种承许，但这并不是因的法相，实际上因的法相是三相齐全。如果三相齐全，那不管承许也好、不承许也好，道理都能圆满成立；如果三相不齐全，那即使有一百个承许也无济于事，因为这并没有什么用。而对于所立而言，则必须要承许，并通过因来证成。

所以说我们用承许来建立所立的法相非常合理，而因与有法用承许的法相并不合理，因此我们应该以这种方式来理解。

辛二（认清事相）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

科判大家一定要抓住，否则很多道理我们没办法弄清楚。现在我们正在讲什么呢？正在讲所立。所立的法相已经讲完了，现在讲所立的事相，首先是真实宣说。

壬一、真实宣说：

承许所立之事相，分为真假证成妄。

名言共相执自相，即是所立之事相。

关于所立的事相也有一些辩论，有些论师认为事物的真相（自相）是所立的事相，有些论师认为总相或者假立的部分是所立的事相。比如我们说“声音是无常，所作之故”，这里的声音无常是所立。那么，到底声音无常的自相是所立还是声音无常的总相是所立？有些论师认为，声音无常的自相是所立；而有些论师认为，声音无常的总相是所立。以前，夏瓦秋桑等论师们认为自相法是所立的事相，鄂洛译师他们认为总相法（单单的遣余部分）是所立的事相。其实，这些观点都不合理。如果承许所立的事相是单单的“真”，这里的“真”指的是自

相法，那就不合理，这是一种错误的观点；如果是“假”，也就是说单单将总相的部分安立为所立的事相，那也不合理，这也是一种错误的观点。

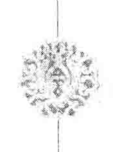
单单的一个自相，作为所立的事相肯定不合理。为什么呢？这和我们在遣余品里面所讲的一样，因为自相是无数的。比如声音是无常的，而不同环境、不同形象、不同时间当中有无数声音的自相，把这些全部作为事相谁都没有这个能力，也没有办法，所以说不合理。如果你说单独的总相是所立的事相，那也不合理，因为单独对总相的破立实际上对任何名言的取舍都无利无害。比如我说声音是无常的，总相的声音无常作为所立的事相，实际上别人根本不会生起一种定解，谁都不会知道。即使我说一百遍声音是无常，而且无常已经建立，那对常见者也不会有任何利益。所以说，单独的自相和总相安立为所立的事相不合理。

那么自宗是怎么承许的呢？自宗承许是名言总相和自相的事物两者混为一体的有法和法的聚合部分，或者说是总相、别相的有法、法的聚合部分。比如声音是无常的，立论者也耽著于自相的声音无常，也就是说他脑海里面的概念是执著事相；敌论者进行破斥的时候，也是针对这种自相总相混为一体的法。所以，我们自宗所立的事相就是将总相执著为自相的一种聚合。

壬二、遣除诤论：

此立有实及无实，无有诤论之时机。

有些论师说：你们这样的承许不合理，怎么不合理呢？比如说我们建立这样一个立宗——声音是常有，所建立的声音和



常有各自分开也不可能，这两者聚合一起也不可能，所以不合理。

我们前面讲，所立的事相是“名言共相执自相”，他们认为这种所立事相的承许还需要观察。怎么观察呢？比如说“声音是常有，因为它是非所作之故”，当然这个推理是相似推理并不是真因。对方问：在这样的推理过程中，声音是常有是不是所立的事相？我们回答：是。接着，对方又给我们提出这样的问题：声音和常有两者是分开还是聚合？分开是不合理的，因为这里单独的声音也不是所立，单独的常有也不是所立。为什么呢？因为，没有常有特点的声音在这个场合当中根本找不到，没有声音差别法的单独常法在这里也没办法建立，所以声音、常有这两者分开不合理。而既是声音又是常有的所立，在这样的场合中也找不到。既然如此，那你们所承许的所立事相到底是有法和法的总合呢，还是有法和法各自分开的体相？到底你们建立的是什么啊？对方给我们提出了这样的疑问。也就是说所立的事相是有法和法的总体呢，还是有法和法各自分开的部分？分开也不合理，总合也不合理，对方提出了这样一个问题。

我们对他们回答说：“此立有实及无实，无有诤论之时机。”其实，这里建立的并不是排除声音而留下单独的常有部分，也并不是排除常有的部分而留下声音，没有这样分开。那建立的是什么呢？又是怎样建立的呢？在遣余识面前，根据他们自己的习气和传统，在名言中可以承许声音是常有。

有些从来没有学过无常法的外道认为：声音是常有，声音是虚空的功德。如果这样，他们其实也是把总相和自相混为一体来建立的。在这个场合当中，对声音是常有的建立没有必要

这样分开分析，因为这是把有实法和无实法总合起来建立的。虽然声音是自相法，是有实法，而无实法的常有根本不可能存在，但是这两者在他们的心识面前可以结合，所以这样的所立可以成立。既然在心识面前成立，那这可不可以作为我们破立的对境呢？可以。因为有些人的的确确有声音是常有的邪见，我们为了打破他们这种邪见而在适合的场合中对他们进行论证，这是有必要的。所以，你们给我们发的这种过失一点也不会有。

辛三（宣说有害宗法之相违）分二：一、总安立；二、分别之自性；

壬一（总安立）分三：一、法相；二、分摄；三、遣除诤论。

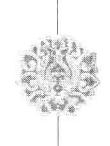
癸一、法相：

相违成立宗上抵。

所谓相违法的法相，就是立宗的时候所承许的道理在宗法上一定有相违之处，也就是说要排除的相违法与宗法一定有抵触、有相违。要么有世间共许的相违，要么与自己的承诺有前后矛盾的相违，或者有现量的相违，或者有比量的相违。一立宗就出现一种抵触，出现一种相违，这就是我们立宗当中的相违，它的法相应该这样来安立。

癸二、分摄：

五类归纳说四种，由对境言比量分，
由此相违说四类，现量比量事理量，
承许共称乃增益，是故归属比量内。



陈那论师的《理门论》中讲了五种相违：比量相违、现量相违、承许相违、共称相违和自语（自己所说的语言）相违。后来，法称论师在《释量论》中把它们归为四种。因为五种相违中的自语相违和承许相违只不过角度不同而已，一个是自己的语言前后矛盾，一个是自己以前的承许和后来的承许出现矛盾，其实大体是一个意思，所以法称论师作了一个改革，把这两个合而为一。

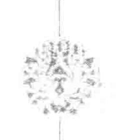
很多国家的领导也是这样的，前任领导上台的时候，国家提倡一种政策；然后，另一位领导上台的时候，方便的话就把前面的观点推翻，不方便就放在那里自己又建立另一种学说，自古以来很多领导都是这样的。不要说一些大的领导，一个小小的局长也是这样的。前任局长有一种与前不同的管理方法或者理论，后任局长上来以后，大概一个月左右的时间执行前任局长的观点，然后他就建立自己的"学说"。很多法师也是这样的，慢慢慢慢就推翻前者。以前觉囊派有一位土观喇嘛，他对有些上师的观点不承认，并且站起来与他们进行辩论，然后建立自己的学说。上师因为老了，也没办法了。上师年轻智慧比较不错的时候，他也不太敢；当上师已经不能捍卫自己的立宗的时候，他就开始建立自己的学说。当然，法称论师对陈那论师而言并不是这样。而实际生活中，不管是政治界的人物也好，还是佛教界以及其他宗教的人士也好，都有这种现象。

总之，按照法称论师的观点，是将承许相违和自语相违合并，所以共有四种相违；萨迦班智达的《量理宝藏论》，基本上是根据法称论师的观点进行建立的。从对境的角度来讲，因为比量实际上是一种事势理，所以比量中有事势理的相违、承许的相违和共称的相违三种。什么是事势理的相违呢？就是与

事势理的比量相违，比如说柱子是常有，这就与事势理相违，因为用事势理一推理就知道：柱子是所作的缘故，它根本不可能有常有的机会。承许的相违我们刚才也讲了，就是自己前面有一种承许后来又推翻了，比如有人昨天说：我要好好地安住在学院，三年不离开！但今天中午十二点钟的时候又说：我现在到别的地方去住三年可不可以？昨天说三年不离开，今天又说三年当中离开，这是承许相违。讲这段话并不是没有根据的，而是有事相的，有针对性的（众笑）。然后是共称相违：虽然我这样承认，但人们的共同认识当中并不会这样认为。比如人们都把牦牛叫牦牛，如果有些人说这是狗或者猪，那大家马上都会反对：不是那样称呼的，应该这样称呼才对。这是人们的共称相违。因此，从对境的角度来讲比量有三种，再加上现量相违——现量见到的东西你不承认，这样总共有四种。

实际上这四种相违也可以归纳为现量和比量，因为现量和比量都是事势理的量，但这两种量不能再进行归纳。虽然我们学因明的时候比量的根本就是现量，但是现量包括在比量中或者比量包括在现量中都有一定的困难。它们都是事理量的缘故，应该各自分开。

承许相违是自相矛盾，共称相违是指与世间的公认相矛盾，实际上这两者都是增益假立为量的相违，所以它们可以包括在比量当中。如果你自己今天说的话与明天说的话相违，那是前后承许相违。怎么相违呢？我们通过推理可以了知：因为昨天他这样说，今天又这样说，所以相违。通过推理也知道承许相违与比量有关系。人们的共称相违与比量也有关系：古人对它是这样称呼的，而且自古以来人们对它都是这样称呼的，而现在有些人却不这样称呼，那就不符合实际。这也是通过比



量遣除的，因此这种相违也可以安立在比量当中。

意思就是说，虽然萨迦班智达并没有反对法称论师的观点，但是他还是再次进行了改革。陈那论师承认五种法相，法称论师承认四种，萨迦班智达虽然没有明说，但是间接也说了在现量和比量当中可以包括，可见有越来越浓缩的趋势。

癸三、遣除诤论：

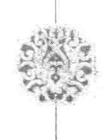
谓如比量则现量，亦当分为二相违。

对方这样说的，如果比量中可以分出承许相违和共称相违，那现量也应该可以这样分。比如说我首先承许没有二月，然后二月又由眼翳者现量见到，那这就是现量中的承许相违。首先说没有二月，后来说有二月，实际上这与现量有关系，所以是现量承许相违。这是一个，还有一个。像刚才比量的共称相违那样，现量也应该有共称相违。虽然瓶子也可以取名为柱子，柱子也可以取名为牦牛，在词语上完全可以这样表达，但是，这在人们的现量面前并不合理。怎么不合理呢？因为实际中并不能这样言说，这在现量面前有违害，这就和人们的共称有现量相违，所以现量共称相违应该存在。他们认为在现量上面，共称相违和承许相违两种相违都应该存在，但尊者并不承认。

承许唯一是果因，可说不以现量成。

刚才的现量承许相违，先说没有二月，然后现见二月，因为二月现见的缘故，现量承许相违存在，实际上这是一种果因的推理，并不是现量中的相违；要是相违也应该是比量中的相违，因为它是一种推理，这是一个原因。你们刚才说，本来可以用语言表达的东西却不能这样表达，所以这是现量共称相

违。实际上可以表达并不是以现量成立的，而是以比量来成立，通过比量柱子也可以叫瓶子，瓶子也可以叫牦牛，所以这种相违并不是现量。对方认为这是用自证现量来成立的，但是自证现量成立不合理，应该比量来成立。比量成立的话，这种相违就是比量中的世间共称相违，而不是现量中的世间共称相违。



Chapter 75

下面，我们继续讲《量理宝藏论》中的推理。今天讲分别的自性。

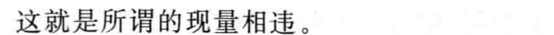
壬二（分别之自性）分二：一、现量相违；二、比量相违。

癸一、现量相违：

立宗即与受相悖，即是现量之相违。

这里的相违，跟前面观相违品中所讲的相违有一定的差别。这里的相违是我们在判断、推理的时候出现的一些相违的法，主要从这个角度来讲的。

首先讲现量相违。现量相违是指一个人在立一个宗时，他所立的宗与自己的体会（亲身的感受）完全是对立的，这就叫做现量相违。意思是什么呢？也就是当他说出一句话的时候，我们马上感觉到他刚刚说的话不对，这是我用亲身的体会就可以来驳斥的。比如说我明明看见某某人是个很有智慧的人，然后你说这个人笨得像牦牛，这样的话我觉得是不可能的事情：他是那么聪明的人，怎么变成牦牛了呢？或者说声音本来是耳朵所闻的东西，然而对方却说：声音不是所闻，声音是眼睛所见。这样一说的话，我马上就可以用亲身体会与他的话相违来破斥。或者自己立宗“声音不是所闻”，这样别人马上就想起来所说的不对“这是不可能的，现量相违”，当面就可以驳斥。



这就是所谓的现量相违。

癸二（比量相违）分三：一、事理相违；二、信许相违；三、共称相违。

子一、事理相违：

如若三相事势理，抵触立宗因相违。

如果立一个宗（也可以说宗派），我们说什么话实际上都是一种立宗，所说的立宗与三相推理的事势理相违，就叫做事理相违。这种相违在一刹那间是不会感觉到的，而刚才的现量相违是，对方一开口或者说话音刚落的时候，我们马上就能感觉得到这种说法不对，是直接相违。事理相违并不是当下就认识得到，但是我们通过推理会知道它与事实或者事物的真理背道而驰，这种相违就叫做事势理相违。

比如我们说“声音是常有的”，当下有些人不一定马上感觉得到相违。但是实际上声音根本不可能常有，因为所谓常有是无为法的法相，我们通过推理会知道：声音是无常的，因为它是有为法之故。或者用其他的推理来进行推断也会知道，声音绝对不可能是常有的。又比如说“山上有火，有骏马之故”，那这样的推理也是完全相违的。

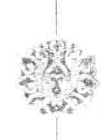
总之，我们通过三相推理进行推断的时候，与事物的事势理不符合的立宗就叫做事势理相违。

子二（信许相违）分三：一、法相；二、分类；三、分析意义。

丑一、法相：

可信之词与立宗，抵触信许之相违。

可信的言辞和立宗是完全对立的，这叫做信许相违。比如



我自己所说的立宗与可信的语言（不管是前后的语言也好或者圣教量也好）相抵触，意思就是自己前后的语言相抵触，这种自相矛盾就叫做信许相违。

丑二、分类：

彼分承许与自语。

它的分类是按照《理门论》中的所说而分的。有些论师认为这部论典是商羯罗主论师著的，由唐玄奘在弘福寺翻译成汉文；后来由汉地的僧祥炬和藏地的一位译师通过汉文翻译成藏文，有这种版本的《理门论》。还有在萨迦寺由印度的班智达和藏地的译师共同翻译，直接从梵文翻译成藏文的版本。所以，现在藏地有几种版本。后来大多数论师认为，《理门论》是陈那论师著的。藏传佛教中许多论师基本上认为是陈那论师著的，但汉传佛教有个别学者认为这并不是陈那论师著的。

但不管怎么样，这部论典把信许相违分为两种：一个叫承许相违，一个叫自语相违。对于承许相违，很多人也认为它叫圣教相违。我们的语言前后自相矛盾就叫做承许相违，比如前面我承认声音是常有的，没过几分钟就说声音是无常的。

有些人说话经常有承许相违，一会儿说："我对佛教很有信心，我对上师您老人家的信心真的是越来越增上。"还没有两分钟又说："不知道是上师你的行为不如法还是我的业力现前，我对你越来越没有信心。"这种语言前后马上就矛盾了，这种前后的语言自相矛盾就叫做承许相违。

自语相违就是自己的语言跟自己的语言有直接或者间接的相违（直接并没有驳斥，但是实际上间接驳斥了自己的观点）。比如说，我的身体非常不错，只不过天天吃药。那身体非常好

的话，吃药是什么原因呢？或者，我的母亲是石女，表面上看来我的母亲是石女，我是石女的儿子，这好像是真的，但间接还是有相违之处。这种现象就叫做自语相违。

丑三（分析意义）分三：一、真实说明差别；二、以圣教之差别而分说；三、遣除于彼之诤论。

寅一、真实说明差别：

余谓圣教与自语。

有些因明前派的论师认为，承许相违和自语相违是分开的。所谓的承许相违就是与圣教相违，自语相违是立宗者的语言自相矛盾。

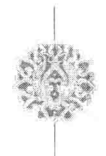
承许相违是所说的立宗与圣教有直接违背。比如，我说布施没有得财的功德，而圣教里已经说布施得财，这是完全相违的。这种相违就叫做承许相违。而我先立一个宗，然后紧接着用另一个语言来推翻，这是自语相违。这两者完全是分开安立的，因明前派的个别论师是这样认为的。

而阿阇黎法称论师怎么安立呢？

阿阇黎许语差异。集量论以一比喻，

阐示圣教与自语。理门论教另说喻。

阿阇黎法称论师并不是这样认为的，他认为没有必要把两者完全分开。阿阇黎在《定量论》中是这么说的：所谓的承许相违和自语相违是完全分开还是没有差别？没有差别。没有差别的话，为什么各自分开表达呢？这是因为语言的表达方式不同而导致的。意思就是说承许相违与自语相违只不过是语言的表达方式不同而已：前者是以前后承许相违而安立的，后者是自语有直接或者间接的相违，其实两者都是与自己的语言自相



矛盾——以子之矛攻子之盾，以这种方式推翻了自己的观点。因此，按照法称论师《定量论》的观点，这二者只不过是语言形式上的差别而已。

陈那论师的有些论典也可以这样解释。在《集量论》中，就是用一个比喻来宣说的：具所量之义的量不存在。承许相违和自语相违都用了这个比喻。承许相违的话，所衡量的量是不具足的，自语相违也是具所量之义的量是不合理的。比如，不管说我的母亲是石女（自语相违）还是说声音是常有、声音是无常（承许相违），这两者衡量的量都不具足，是违背正理的。因此，《集量论》用一个比喻来宣说的原因也是这样的。

不过在《理门论》中，对圣教相违另行宣说了一个比喻：既是善法又是命终之后不赐予安乐之果。意思是我们行持善法作功德，死了以后不可能产生安乐的果，作者认为这样的语言就是圣教相违。当然，这个与圣教相违的立论是不可能成立的。为什么呢？因为我们做了善法命终之后肯定会得殊胜的果。所以按照《理门论》的观点二者是稍微分开的，但稍微分开实际上也不相违，因为圣教相违与自语相违也有不相同之处。

其实这些观点我们分析起来，只不过在说它们到底是分开还是一体的；除此之外，别的意义可能没有。但我们自己也应该清楚，自语相违跟承许相违还是有一点不同，就像反体不同一样。所以就像萨迦班智达所讲的那样，二者以前后的语言和自语直接间接的相违来安立是非常合理的。

寅二、以圣教之差别而分说：

二量不害二所量，自语不害隐蔽事，

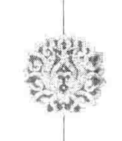
即是佛语我等教，说为归摄比量内。

下面讲什么是圣教量。圣教量我们以前也经常提及，释迦牟尼佛的语言应该归属在量当中，因为它是真实不虚的。真实不虚的语言，我们一定要安立在正量中。这种正量就叫做圣教量。

有些论典讲有三种量：现量、比量、圣教量。那这三种量要不要包括在二量当中呢？因为《因明七论》当中经常讲，所有的量包括在现量和比量当中。这样的话，圣教量到底是包括在现量还是比量当中呢？本论的意思是圣教量可以包括在比量当中。

所谓的圣教量其实叫做"三察清净圣言量"——三观察清净的圣者的语言量。什么是三观察清净呢？就是以现量和比量以及自己语言的前后承许不相违这三者均不会有矛盾。意思就是，对明显的部分以现量不会有害；对隐蔽的部分，以比量不会有相违；极其隐蔽的部分如环境、形象或者时间等方面，我们一般的人无法了知的极为隐蔽的地方，以佛陀自己所说的前语后语或者直接间接方面根本不会有任何相违。这叫做三观察清净量。这个问题很重要，大家务必要记住。为什么我们对佛陀的语言如是诚信不疑呢？原因就是佛陀的语言不会有任何违害，不会有任何过失。怎么没有过失呢？佛陀对现量部分所说的道理以现量不会有违害；佛陀对稍微隐蔽部分也宣说了一些教言，对此我们通过比量来进行推断也不会有任何违害；然后佛陀对非常深奥隐蔽的前世后世、业因果、空性以及如来藏的实相等一般世间人没办法了知的方面也宣说过，所宣说的这些道理也根本不会有任何违害。

所以，法称论师在《释量论》当中也这样说"信许语无



欺，总此地隐蔽，亦无时机故，慧许比量中。”意思是佛陀所承许的语言（信许语言）始终都是不欺的。在哪些方面不欺呢？在总的一些非常隐蔽的部分，也就是在五道十地以及四谛等极为隐蔽的、世间凡夫人根本没有办法了知的道理上，佛陀所宣说的语言永远是不会欺惑的。这些语言宣讲、抉择之后，任何邪魔外道都无机可乘，也不会有违害的时候。所以说，佛陀的智慧——圣教量可以包括在比量当中。因此，佛陀的圣教量不包括在二量中的过失是没有的。

我们大家一定要对佛陀所宣说的语言生起诚信。这并不是像有些人认为这是我父亲所说的缘故，或者外道认为这是我们本师所说的缘故而盲信。有很多人就是因为对上帝或自己的长老有一种尊敬的态度，进而以这种尊敬的心态来承许他们的观点是正确的。但是我们佛教并不是这样的，佛陀在佛经中也说了：诸比丘，你们不要因为我是佛陀而对我恭敬，对我的语言要像磨炼纯金一样，经过再三观察以后才可以接受。

因此，只要佛陀一说我们大家就应信受奉行。自古以来世间出现过如群星般的无数智者，对佛陀的语言他们也绞尽脑汁以自己的所有智慧分析过，但是佛陀的教言当中，不管是现量的部分也好，比量的部分也好，还是极其隐蔽的部分，都根本找不出任何缺点。这一点，大家一定要深信不疑。

所以我觉得，大家在闻思的过程中一定要知道什么是三观察清净的圣言量，这一点一定要知道。而且，我们对佛陀在任何经典里面所说的话都应相信。为什么要相信呢？因为佛陀的语言谁也找不到任何过错，是十全十美、千真万确、没有任何缺陷的。就像世间有一位比较可靠、比较诚实的人，那大家都会说：“这个人非常老实，他所说的话肯定不会欺惑我们，一

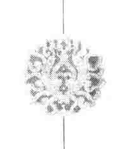
定要相信他，一定要信任他。”所以，我们应相信佛陀所说的话。而世间这些人毕竟是凡夫，他们相续中还是有一定的过错、有一定的烦恼，很有可能在遇到关键问题的时候，他们就会说一些谎话。而佛陀并不是这样，《释量论》中说：相续当中过失完全断掉的缘故，佛陀从来都不会说妄语。不说妄语的原因就是他没有说妄语的因，这是非常关键的问题，因此我们佛教徒对圣教量一定要有信心。世间所谓的圣教倒是比较多，但是有些并不是真正的圣教，所以我们对这个问题要进行分析。

是故以理成立教，乃是正量若不成，

则与自语等同故，即承许为能障性。

通过以上分析，大家应该知道，圣教量一定要与现量和比量的事势理不相违，如果与现量和比量相违，那我们就没有承许的必要。比如佛陀说柱子是无常的，如果我们一看柱子根本不是无常，柱子应该是常有，那佛陀的话就没有什么可信任的了。这么简单的道理佛陀都说不出来，那他肯定不是遍知。如果佛陀宣说的有些比量，以我们能推出来的一些道理就能推翻，那我们马上可以说佛陀肯定不是遍知、不是全知。可是，不要说我们这些普通人，就是世间出现过的许多名人，他们也根本没有这个能力。

我有时候喜欢研究一些世间的名人，尤其是站在科学顶峰的智者，像牛顿、爱因斯坦等。当然，他们的有些观点我也不是特别精通，只不过有一些好奇心而已。但经过观察发现，他们已经深深地堕入生老死病的痛苦当中了；看了他们的传记之后，感觉到自己非常幸运，能够遇到佛法。你们也可以看看，世间上这么多的名人面对死亡、面对病苦的时候是什么样，真



的是非常可怜。而当我们对佛陀的教言越学习、越研究的时候，心里面就会越发地生起一种勇气，我们可以坦然地面对一切！我觉得，这是我们在座所有的人乃至一切佛教徒的荣幸！有些人得到了一点财富或者名声，就认为自己福报很不错、运气很好，实际上这些都算不上什么真正的福报、运气，我们今生遇到了无比殊胜的释迦牟尼佛的圣教，这才是我们真正的福报和运气。

依理对圣教进行观察，如果依理成立，那就是圣教，就是正量；如果依理证根本不能成立，那就与我们自己的语言前后相违完全相同。虽然你口里说这是我们的圣者、我们的上帝所说的话，但实际上你的圣者、你的上帝所说的语言跟凡夫人的语言一模一样，处处都有毛病，处处都有过失。所以它根本不能算作真正的正理，要建立为真正的正理就会有障碍，有障碍就不能建立。

在建立正理方面，有害和有障有一定的差别。具体有以下几种情况：一种是无害有障，比如声音本来是无常的，但有一个人说声音是常有，其实声音是常有对声音是无常没有任何违害，因为声音本来是无常的，所以你说常有不会有害，但是有障碍。障碍是有的，因为他不承认，不承认就无法建立声音是无常。一种有害有障，比如说一个人建立声音是常有，而另一个人说是无常，那么无常对声音常有既有障碍也有害处。为什么呢？因为声音本来是无常的，成立无常道理的时候，对方建立的常有就完全被否定了，所以既有害也有障碍。无障无害就是我们平时所说的正理，比量的正理。而有害无障的情况是没有的。

所以，我们建立任何一个观点的时候要观察到底你所立的

宗是有害还是有障，如果有害有障就不能建立，如果无害无障就可以建立，应该这样来安立。因此，如果依理无法成立圣教是正量，那么建立正理方面就有一定的障碍，就没办法进行建立。

暂停偈：

非凡共称教皆量，以量成立即圣教，

先许后察愚者举，先察后许智者轨。

世间人们共称的教，并非全都是正量。世间当中，人们共许的教比较多，比如说基督教，它承认自宗的教义是圣教量，天主教也有它自己承认的教量，其他的外道宗派也承认自己的祖师或者一些名人所说的话是圣教。但是世间人们所承认的这些是不是真正的教量呢？虽然外道也有经典论典，但这些语言是不是全部都是无欺的正量呢？不一定。因此，人们所谓的教，并不一定都是真正的圣教。

那什么才是真正的圣教呢？如果以真正的智慧进行观察、以理进行推断的时候，没有任何违害，没有任何矛盾，这种教才是真正的圣教，就像释迦牟尼佛的圣教一样。佛陀的圣教任何一位智者再怎样观察也找不出半点过失，因为它是以理成立的，以理成立的教就是圣教量。

对教是否是正量、圣教，我们应该先观察，然后才承许，应该是这样的。如果先承许然后才进行观察，那这是不合理的。比如我没有先观察就轻率地说基督圣教非常好，而且自己还入了基督教，但是过后通过观察发现，这里面有一些不符合逻辑的地方，所以我现在不皈依了，然后就退出来，这是愚者的行为。你应该先进行观察，所有的宗教你都要观察，最后你



就会确定释迦牟尼佛的教既与逻辑相适合，也与现量相适合，就是极为深秘的部分也完全符合道理，所以我承许释迦牟尼佛的教是世间当中的第一教，然后开始以精进心皈依，这就是智者的选择。所以说我们应该先观察哪一个教是真正的圣教，然后自己再承认，这一点很重要。

辩论的时候也有这样的情况，比如一方问：《释量论》里面所讲的道理你承不承许？你先说承许，承许完了以后你再进行观察，观察完又说：原来我承许错了，其实这是不合理的。有些人依止上师也是这样，根本不观察，听说一位上师来了马上就去灌顶、听法，再过一段时间却说："听说这位上师破戒了，听说这个人是骗子。"然后才进行调查，并开始诽谤——在网上公布或者写文章等等，这是愚者的行为。听到别人说以后，你不应该马上跑去灌顶，应该先观察；如果灌了顶以后，也不应该在网络上公布或写文章进行毁谤。很多人非常愚痴，所以导致自己的行为、做法极为不合理。你先要好好地观察，观察完了以后你再开始依止。学习也一样，先要好好地观察，哪一部论典你应该学习，认定以后你再去学习，之后也不要观察过失。当然内容方面自己分析是可以的，但是你不要这样想：我以前学过这部论典，现在觉得它不合理，所以我现在要将它抛之脑后。以前有些道友（当然是因为智慧不够造成的），先入密宗学习一段时间，后来因一些邪知识的引导就把密宗的书全部扔在湖泊里，再重新捡起原来的显宗书，这是极为愚痴的行为，这种做法不合理。

寅三（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除等同他宗；二、遣除能障不成所立之过。

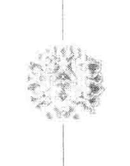
卯一、遣除等同他宗：



谓违他教亦成彼。贪等非法离贪法，
非断见者一致说，沐浴贪等因不违，
如此诸论非圣教。

对方认为，吠陀书中说依靠沐浴可以清净罪业，如果与这种道理相违背，那也应该成了与圣教相违，因为吠陀是圣教的缘故。他们认为，凡是与个别宗教里面所说的道理背道而驰，那就是与圣教相违，也会犯下错误。也就是说，如果违越了基督教或者其他宗教里面所说的道理，或者说这些道理我们没有执行，那就是与圣教相违，因为它们也是圣教之故。

对这种说法进行分析，就会知道它不合理。为什么呢？因为通过沐浴清净罪障的说法并不合理。实际上贪嗔痴等五毒烦恼是非法，离贪、离嗔等是正法，这一点除了顺世外道断见派以外，其他各宗各派的论师们都异口同声地共同承许。当然，这个时候有些人可能这样认为，承许遍入天的宗派不是也承认嗔恨心是正法吗？承许自在天的宗派不是也承认贪心是正法吗？他们并不承认离贪、离嗔是正法。当然，从自宗的角度来讲我们可以这样说，但是按照他们的观点或者以他们的论典来讲，他们也认为自己的做法是正法。但实际上，除了顺世外道以外，自他宗派都承认离贪是正法，具有贪心、嗔心非为正法，只不过外道的论典中经常出现一些自我矛盾的说法而已。既然承许离贪才是正法，那你们的说法就不合理，因为沐浴跟贪等完全不相违。如果通过沐浴能遣除自相续中的贪心、嗔心等烦恼，那就应该要么它们的本体相违，要么它们的因相违。相违的话，通过沐浴就可以遣除罪业，可是它们根本不相违。因为贪心实际上就是心的一种执著，而沐浴是对身体的洗涤，那这样，对身体进行沐浴怎么会遣除心里面的贪等烦恼呢？因



此，外道为了遣除障碍而到恒河里面去沐浴的做法不合理，这并不是真正以三观察清净的圣教量，因为这既不符合逻辑，也不符合因果道理。

这个时候有些道友可能会这样想，那是不是我们佛教的沐浴仪式也不能清净罪业？可是在灌顶的时候，我们却经常见到上师为了清净弟子的业障边念金刚萨埵心咒和百字明而进行沐浴，或者以摧破金刚的咒语来沐浴，那这不是已经说明我们佛教也承认沐浴可以遣除罪障吗？这是不是相违呢？并不相违。因为，我们佛教虽然有这些仪式，但是这些仪式并不是光以水作一个沐浴就马上使罪业清净，不是这个意思。通过仪轨、咒语，再加上瑜伽士的手印、等持等，各种各样的因缘聚合，才能清净我们的罪障。在这个过程中，水只不过是中间的一个因缘，是众缘聚合的一个部分，根本没有起主要的作用。而外道并不这样认为，他们口里也没有念什么，其他的手印、禅定也没有，只是说在恒河里面沐浴就能遣除自相续当中的贪嗔等一切障碍，因此他们这样的说法不合理。《释量论》讲，慈悲等与我不相违，因此它们无法遣除我执，也有这方面的教言。

因此我们一定要知道，自己信奉的佛教才是真正的圣教，而各种外道并不是真正的圣教，所以即使已经与它们相违，我们也不用担心、害怕。

Chapter 76

下面，我们学习《量理宝藏论》当中的自利比量。自利比量里面现在讲立宗里的四种相违。今天所讲的内容是遣除诤论里的遣除能障不成所立的诤论。

卯二、遣除能障不成所立之过：

若谓自语及论义，障碍之中仅生疑，

彼乃无答之所立，故非宗法之过失。

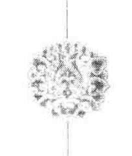
如果与自己的语言（自语）或者论典相违（承许相违、圣教相违），按照自宗来讲就是自己的语言前后矛盾、自己的语言有直接间接的矛盾，有这种矛盾则不能建立所立。原因是什么呢？因为它能构成障碍之故。昨天也讲了，如果产生障碍的话，所要建立的法就不能被证成。不能被证成的原因是对所立产生怀疑。比如说，我前面说声音是无常的，紧接着就说声音是常有的，到底所立是常有还是无常，听者会产生一种怀疑。这样犹豫不决的心能不能建立你的宗派呢？不可能的。

假设对方认为，自语相违和论典相违的障碍当中能产生怀疑，正因为只是在所立方面产生一种怀疑，而没有过失，所以这并不是宗法的过失。意思是自语相违和论典相违虽然对所立方面有障碍，但是这样的怀疑不会构成所立的真正过失。

下面我们遮破对方的观点。

此非由依障碍中，生起怀疑成为过，

是由彼词不证成，所立安立为过失。



这种说法是不合理的。为什么呢？因为既然已经产生了怀疑，那它肯定不能成立立宗。原因是什么呢？我们在证成任何一个事物的时候，并不只是从词句之间的障碍而产生怀疑的角度安立为立宗的过失的，而是对立宗产生了一种怀疑，具有怀疑性的词句实际上对立宗的成立有一定的障碍，有障碍则不能证成立宗。

我刚才讲了，如果前面说声音无常，后面紧接着说声音常有，那常有实际上对无常的建立起了障碍，因此立宗就不能成立。立宗不能成立的话，这种推理无法建立。因此，并不是单单从产生怀疑的角度来安立为过失，而是具有怀疑性、障碍性的词句根本不能证成所立。所以成为所立的过失应该是有的。并不只是从具有障碍中产生怀疑而成为过失的，而是因为这种词句根本不能证成所立。

具有障碍、怀疑性的词句怎么能证成所立呢？比如我向你问一个问题，你回答的时候自己心里还是犹豫不决、没有肯定下来，一会儿说存在，一会儿说不存在，那怎么行呢？再比如，我问前世后世存不存在？你一会儿说存在，一会儿说不存在，这样的语言能不能在名言中建立存在前世后世的道理呢？无法建立。因此，具有怀疑性、能障性的语言对立宗的建立肯定是有害的。我们在这里为什么把它安立为有过失呢？这从前面的科判也可以看得出来，实际上它对立宗有妨害的过失。

昨天，我们也讲了有障与有害的差别。如果有障，间接说明对建立立宗方面还是有害的，因为它根本不能成立所立。当然如果你光是说说而已，不需要证成的话，那么有障碍而不能违害的情况也是有的。但是我们推理的时候，只要想建立立宗，那么任何一个有障碍的法间接来讲或者从最终的角度来

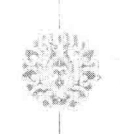
看，都不能证成立宗。

立宗表明自意乐，如若相违毁立宗。

是故有过之言词，辩论之时招自负。

一般来讲在辩论的场合中，任何一个立论者都会立下自己的宗，而这种立宗实际上表明了他的意乐——承认什么样的观点、不承认什么样的观点。这一点，通过他的语言就能表明。所以，如果自己的语言直接间接产生了一些相违，那么就毁坏了自己的立宗。比如我前面说黄牛具有项峰垂胡，后面又说黄牛不存在这些法相，这是很明显的相违。当然有些不一定有如是明显的相违，而是间接的相违，但间接相违也可以推出来他的话有矛盾。

这种情况在我们说话中也是有的。任何一个人的说话和立宗，其实也能表明他的智慧。如果他前后的语言直接或间接产生一些矛盾，那么他的立宗以及自己所安立的道理就会完全毁坏。就像在一锅牛奶中放一点点酸奶，这一点点酸奶会使全部的牛奶变酸。如果你的语言当中有一句比较关键的话前后矛盾，那么整个所说的话就会以此而全部毁坏。所以，有过失的语言在辩论的场合当中一定要避免，否则会给自己带来失败。就像一个人拿着宝剑反过来砍自己的头一样，非常危险。我们在辩论的时候，言辞方面一定要注意，哪些词能用，哪些词不能用。如果用了哪些词，自己要记住，自己已经立了这样的宗派，那不管遇到什么样的情况，我都不能违越前面的立宗。否则对方马上就可以提出：你刚才不是承认这一点了吗？那现在为什么反过来说？就像自己用刀砍自己的头一样，这是极为危险的。所以我们在辩论场合中，对语言的严谨性、逻辑性要特别注意。



世间当中也是讲：君子一言，驷马难追。话说完了以后，一些语言你要想收回来，也有一定的困难。我们说话的时候，应该对自己的语言负责，自己的承诺不能忘记。有些事情自己在别人面前是怎么样答应的，这些问题自己应该有一种自证。如果没有自证，今天说这个，明天说那个，那这样你的语言就没有可信度。如果你的语言没有可信度的话，那不要说到辩论的场合中，就是在大家交流的过程中，人们也会对你的所作所为产生怀疑。有关这方面的道理，全知麦彭仁波切在《君规教言论》的语言品当中也叙述了。

尤其是在辩论场中，出语既要有逻辑性，也要有严密性，以这样的语言才能无误地表达自己的想法，同时也能建立起自宗无垢的观点。

下面讲第三个相违——共称相违。一般来讲，共称相违在我们讲的几个相违当中稍微有一点难度，希望大家注意。

子三（共称相违）分二：一、法相；二、决定彼之自性。

丑一、法相：

立宗与世共称悖，即是共称之相违。

这里的立宗不一定是三相推理的立宗，平时自己说一句话也算一种立宗。立宗和人们共称的道理完全相违，就叫做共称相违。比如说世间上人们共称的：大腹盛水的东西叫做瓶子，具有项峰垂胡的动物叫黄牛……如果违越了这种原则、违越了这样的世间轨则，这就是共称相违。当然共称相违的道理也并不是我们平常所说的：本来我叫慈氏而别人叫我天授。从某一个角度来看，可能也会想这是不是共称相违呢？但这是不同的

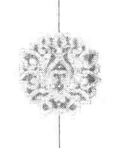


理解方法，对此我们也有不同的解释方法。所以，下面讲主要问题的时候，内外道之间还有一定的辩论，这个大家应该清楚。

总的来讲，所谓共称相违是人们对某个法已经有固定的名称，但是我不叫这个名称反而叫另一个名称。比如在轨道上奔驰的东西叫做火车，然而我们却称之为飞机，这样的话，人们都觉得这是天大的笑话：不可能的！火车怎么能叫飞机呢？

当然，从以前人们已经共称的角度来讲，的确在人间没有把火车叫做飞机的传统和说法，但是从将来可以共称的角度来讲，这也是可以的。为什么火车不能叫飞机？火车刚开始只是命名者凭他的意乐和想法来安立的，既然没有任何理由就将轨道上奔驰的这种车叫火车，那么天上飞的飞机也可以叫火车，以安立世间的名称的方式来推理的时候，也完全可以这样命名。

我们取名的时候，有一些是有原因而取，也有一些是没有任何原因而随随便便取名的。比如人的名称，一般藏族人取名字好像是为了某人一生吉祥就故意给他取吉祥的名字，而有些国家的人则随便想什么就取什么名字，他们对意义根本不考虑，这两种情况都是有的。但这些其实都是凭人们的想象而取的，所以吉祥的人也可以叫不吉祥，不吉祥的人也可以叫吉祥。没有任何人规定说这个人必须要取吉祥这个名字，因为他是吉祥之故，没有这样的说法。我们的法名、俗名，从将来的角度讲，或者从可共称的角度来讲，取什么样的名字都可以，人可以叫牦牛，牦牛可以叫拖拉机。但是，大家往往觉得这是特别可笑的事情。当然，从人们的传统称呼的角度来讲，的确有点不习惯。我们说牦牛来了，但实际上是拖拉机来了，这样可能大家都觉得有种接受不了的感觉；然而我们如果以理观察，应该是可以的。



丑二（决定彼之自性）分二：一、略说；二、广说。寅一、略说：

声论派师所承许，名义直属前已破。

随意所说已证实，是故共称亦成立。

从广义的角度讲，世间共称基本上前面已经叙述完了，应该说这是很容易成立的。因为所谓的声论派认为名和意义有自相的相属关系，比如说“瓶子”和“瓶子”所表达的外境的自相的瓶子这两者，他们认为有自相的相属关系。但自相的关系是绝对不可能存在的，这一点我们在第五品观所诠能诠品中已经讲了：如果名和意义或者名和外境有自相的关系，那任何一个人口里发出火的声音的时候，他的口里就会出现火焰；一个人口里发出水的声音的时候，他的口里也产生流水等等，有这种过失。在前面第五品中，我们已经再三遮破了此种观点，已经讲过语言与外境的自相没有任何关系，所有的这些名言，应该说是命名者凭自己的意乐和想象力假立的。

共称有真实共称和假立共称两种。真实共称就是人们已经有这个称呼了，比如说具有项峰垂胡的动物叫黄牛，知言解义的众生叫人，这样的名称是人们已经共同运用的，这叫做真实的共称。假立的共称是指将来可以共称，比如说具有项峰垂胡的动物，虽然人们现在已经共称为黄牛，但是我们以理推理或者从假立的角度来讲，它也能以其他动物的名称来称呼，如骏马等。用其他名称来代替也没有任何相违，这叫做假立的共称。

从可以共称、可以称呼的角度来讲，世间中的任何一个法都可以取其他名字，水也可以叫火，火也可以叫柱子，柱子也可以叫美国人，美国人也可以叫中国人。如果有人觉得这会不会乱套，那我们就可以这样回答：从已共称的角度来讲是有点

乱套，但是从将来可共称的角度来讲一点也不乱套，因为这是以理可成的。所以我们应该从两方面来进行分析。

真正来讲，名和义没有自相的关系，所有名称全部是凭自己的想象和意乐而假立的。这一点我们前面已经讲过，由此共称得以立足。

下面广说的内容基本上也是这些道理，这是为了让大家更清楚、更明白而进行的详细说明。陈那论师的《集量论自释》里面有这么一句话："不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。"这句话很关键。法称论师在《释量论》当中把这一句话分为两部分来进行分析："不共之故无有比量"是前一部分，"与名词已成之共称相违"是后一部分。我们下面进行分析的时候，前面的"不共之故无有比量"也分破他宗和立自宗两方面，"与名词已成之共称相违"也分破他宗和立自宗两方面。这两者都是相违的缘故都不是宗法，这个问题我们下面进行分析。

寅二（广说）分三：一、第一种说法；二、第二种说法；三、分析彼等之意趣。

卯一（第一种说法）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之合理性。

辰一、破他宗之观点：

破他宗方面的语言很关键。我刚才所说的内容大家也应该记住，因为今天所讲的共称相违里面最关键的一个问题就是已经共称和将来可以共称，所以我们必须要将这两者区分开来。如果明白了这两者的关系，那么这里所讲的密要就会了如指掌。

依有之因能遮破，怀兔即是月亮说。



这是敌论者声论派的观点，他们以存在的理由遮破怀兔者也可以称为月亮这一点。大家都知道，怀兔是月亮的另一个名称，因为人们都看见在月亮上面有兔子的影像存在，所以词藻学中经常叫月亮为怀兔者。但声论外道说，怀兔者不能用月亮的名称，因为已经遮破了利用月亮名称的可能。为什么呢？因为它是存在之故。

表面上看，声论外道认为怀兔者（天空中显现的白圆的东西）不能称为月亮，为什么呢？唯一理由是它存在之故。而全知麦彭仁波切和其他论师认为，实际上声论外道也承认怀兔者可以叫月亮。但是在这里为什么这么说呢？因为他们认为：虽然已经有名称的法可以叫月亮，但是除了怀兔者以外，其他的柱子、瓶子等法我们也安立月亮的名称的话，那就不合理，因为有世间共称的违害。但这种观点在词句上并不明显。如果我们用推理来进行观察，那他们的观点就是：怀兔者不能叫月亮，因为存在之故。既然这样说，那他们不承认月亮了？与不承认的意思相同。为什么与不承认相同呢？我们可以这样推理，如果将来可以称呼的这些法不能称为月亮（其实，从将来可称呼的角度讲，柱子也可以叫月亮，但是这一点声论外道不承认），那么现在你们所承认的怀兔者也不能称为月亮。为什么呢？因为它是存在之故。

声论外道承认名称和外面的自相法有直接的关系，如果有直接关系，那我们用这种推理来推翻对方的观点就非常容易。为什么呢？因为对方承认怀兔者不可以称呼为月亮，因为它存在之故。既然如此，那么所有的存在实际上就是怀兔者的存在，除了这个以外其他名称的存在对它来讲就无济于事。所以，如果按照你们的观点，名词与意义真正有直接意义上的结

合关系，那么怀兔者也不能称呼为月亮。为什么呢？因为它是存在之故，而存在的法是不能这样称呼（怀兔者称呼为月亮）的。不能称呼的原因，因为其他任何一个法的存在并不是你们所承认的怀兔者的存在。这样一来，除了怀兔者以外就没有其他存在的法了。

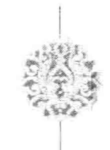
按照我们的观点，怀兔者可以称呼为月亮，因为这是已经称呼完了的，如果我们没有这样称呼就有世间共称的违害。但是，不仅怀兔者可以有月亮的称呼，而且具有项峰垂胡的动物也可以叫月亮，黄牛也可以叫月亮。有些人认为黄牛怎么能叫月亮？黄牛叫月亮不是闹笑话吗，不可能的事情。当然，从已经共称的角度来讲不能叫月亮，但是从将可共称的角度来讲，它完全可以叫月亮。

下面从两个方面遮破他们的观点，第一个你们这样的因成了不定因，第二个你们这样的因成了相违因。

此无比喻凡有者，所有名词可说故，

这是讲不定因。“怀兔者不能称呼为月亮，因为存在之故”的推理实际上不合理，为什么呢？因为它没有同品喻。为什么没有同品喻呢？我刚才也讲了，既然名称和外面的自相法有直接关系，那“怀兔者不能说月亮，因为存在之故”这种推理的同品比喻就找不到。而从我们将可称的角度来讲，任何一个法只要存在都可以叫月亮。不仅是存在，不存在的法也可以叫月亮，石女的儿子也可以叫月亮，当然这是从想象的角度来讲的。所以凡是有的东西，所有的名称都可以用来称呼它；那凡是存在的法，都可以称呼为月亮。而你们这种法并没有比喻，所以这种推理完全成了不定因。

名词之义存在者，可称月亮故相违。



名称的意义只要存在，就可以用月亮来称呼。如果你说“怀兔者不能叫月亮，因为存在之故”，那就完全相违。因为，它是存在的原因可以叫月亮。将千言万语归纳起来就是这句话：外道承认共称的法我们还这样取就有世间共称的相违，而我们承认可共称的东西确实可以这样叫，如果可共称的法不能这样称呼并一再遮破，那就不合理，因为有世间正理的妨害。所以，这种因已经成了相违因。

前面教证中的第一句话的意思说明声论派的观点是不定因，因为同品比喻找不到，后一句话的意思说明声论派的观点是相违因。这完全可以解释前面所讲的教证：“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”所以，我们在这里用两段来遮破对方的观点。

辰二（说自宗之合理性）分二：一、可说共称；二、认清名词已成共称。

巳一、可说共称：

世间使用名词成，承许彼者即共称。

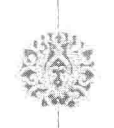
首先，我们要认识什么是可说共称。可说共称是指我们对任何一个法都可以用不同的名称，比如说瓶子可以叫月亮，月亮可以叫太阳，太阳可以叫地球。有些人好像在心里暗笑，太阳怎么可以叫地球？当然，我们大家都知道，地球并不是太阳。但这是从已共称的角度来讲的，这种习气我们相续当中都有。而从可共称的角度来讲，我们完全可以给它取其他的名称。我们承许世间上任何一个法都可取与现在不同的另一个名称，就像世间人们所说的那样，它有合法权，它取什么样的名称都可以，因为名称是假立的。

如果像外道所说的那样，名称和意义有直接关系，那么一个法只能有一个名称，名称多的话法也多，可是并不是这样。我们这里有些道友依止一位上师的时候，“上师你给我取一个法名好不好？”“扎西拉姆。”又遇到另一位上师，“上师你给我取一个法名好不好？”“蒋阳才让。”又遇到另一位上师，“你给我取个法名好不好？”又取一个。所以，我们这里有些人可能有七八个名称，然后还有俗名，还有外号等等。这样的话，一个人就有许许多多的名称，有时候他自己也不知道自己到底叫什么（众笑）。如果按照外道所说那样，我们就只能有一个名字，不能再有其他名字，就是降生下来取的那个名称。但并不是这样，有些人到了中年还认为：我的名字不吉祥，可不可以换一下？一直换来换去的。

藏族有这样的习俗：一般来说，一个人死了以后，在他的亲人面前用他的名称大家心里面都特别难过、不高兴。比如一个村子里面，一个人叫多吉，另外一个也叫多吉，如果一个多吉死了，那另一个人的名字必须要换。如果不换，在他们的家属或者亲人面前说多吉来了的时候，他们会特别不高兴，我们的多吉早就已经死了，为什么今天还来？就要跟他打架。你怎么连死人都不让休息，还喊他的名字，你有什么不满的？有这种习惯。所以说，一个人只能固定一个名称是不可能的，从可共称的角度来讲，每个法都可以有很多的名称。

彼于一切所知法，可故共称遍一切。

这样的共称，是遍于一切所知法的。世间上的万事万物都可以用不同名称的缘故，可共称遍于世间任何一个法。只不过以前人们没有使用这个名称而已，实际上每一个法都可以有不同的名称，而且这些不同的名称可以换来换去，这一点没有任



何限制。这是从可共称遍于一切的角度来解释的。

有称则谓共称词，于未共称违世间。

于诸所知皆适宜，用共称名如烹饪。

有些人这样说：对已经有共称的法，我们以从来没有用过的一种名称来称呼，世间上的人一定会觉得非常奇怪，这难道不违越世间的共称吗？比如说我们将瓶子叫月亮，月亮叫地球，那这样，全世界哪一个民族的人会承认月亮叫地球呢？世间上的人都会反对，那怎么办？我们可以这样回答：虽然从人们已经共称的角度来讲可以这样说，但是我们以理观察的时候，其他名称也可以叫，因为所有的名称都是凭想象安立的，在事物的本质上并不成立少许实质，因此可以这样安立。

比如说我们对将来可以食用的东西叫食品，虽然它现在还没有被我们食用，但是凡是可以食用的东西都叫食品；而还没有喝但是可以喝，这样的东西可以叫饮料。同样的道理，虽然我们现在还没有这样称呼，但是可以这样称呼，这样的法就可以共称。比如，虽然我们现在没有把月亮叫地球，但是它可以叫地球，所以我们也可以把月亮叫地球。就像饮料，现在还没有喝，但是它可以喝，所以叫饮料。对这个推理你们稍微观察一下就会明白，因此世间上的任何一个法都可以用不同的名称。有些道友为自己的名字而苦恼，其实吉祥的名称也可以，不吉祥的名称也可以，只不过凭自己的分别念来假立的时候，心有不同的执著而已。因此，我们从可共称的角度，应该这样来安立。

Chapter 77

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲共称相违。昨天解释共称相违的时候讲到，陈那论师有一句话“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”这句话有两种解释方法。第一种解释方法分了两个部分，现在讲认清名词已成共称。

巳二、认清名词已成共称：

可共称于事成立，然依名称与说意，

名词若成即说成，故谓名成之共称。

依于共称比量证，相违不误不可能。

首先我们要认识名称共称，然后了知名称共称也有比量。

“可共称于事成立”，前面我们讲了，通过分析，任何一个名称都可以用于任何一个事物，我们将月亮这个名称用在世间任何一个法上都没有违害。当然从已共称的角度来讲，可能有些人不承认；把瓶子叫牦牛、牦牛叫柱子，这与人们已经有的传统和习惯相违，现在用起来恐怕有世间共称的违害。但是从可共称的角度来讲，这种共称在任何一个事物上都可以成立。当然成立也要有个条件或者原因。那原因是什么呢？我们对某个法可以共称（用另一个名称）的原因是它可以用这个名称，因为名称完全是凭人们的想象而安立的。所谓的“说意”，就是凭想象或意图可以对任何一个法随便安立名称。这样一来，



一个名称在任何一个事物上都可以成立，这就叫做名称共称。名称共称就是这样成立的。

我们对任何一个法可以加上另一名称，为什么呢？因为人们凭借想象可以在这个法上建立名称。这种名称可不可以用呢？从真正名言正理的角度来讲，这是可以的。前面也分析过，任何一个法没有理由不能叫其他名称。比如我们对月亮以其他任何名称都可以称呼，如果不能，那么怀兔者以月亮这个名称来表示也同样不合理。

名称共称其实是一种比量，比如："任何法可以用月亮来共称，人们凭自己的想象可以安立之故。"我们用这种推理进行论证也是可以的，这种推理就叫做共称比量。也就是说对任何一个法，用其他任何一个名称都可以代替，可以共称之故。那这种共称会不会有另一个比量对它有害呢？比如对"月亮这个名称在任何法上都可以用，这是以世间名称（共称）比量成立之故"，会不会有另一个真实的比量说明在这个法上只能用月亮来表示，而其他的任何名称不能用，有没有这样的真实比量来违害呢？没有。

"相违不误不可能"，如果有相违，那当然两个相违的比量不可能论证一个事物。一个比量说月亮的名称可以用在任何一个法上，任何一个法用月亮都可以表示；而另一个比量说月亮只能对怀兔者使用，而在其他的法上不能使用。如果有两个比量互相冲突，那当然不能证实一个正确的结论，但是这种情况是没有的。我们通过论证，通过名称共称的比量，可以说明任何法都能用其他名称来表示。

学习这个道理之后，可以打破对名称的实执。以前在中观论典中也说了，我们对名称、对世间语言的相还是很执著的。

其实，这种相只不过是分别念和习惯这两者结合起来后，引生的迷乱而已，真正言词的相在事物自相上是不存在的。比如一个人赞叹我，赞叹我的言辞在我身上不一定存在；如果存在，那么这种赞叹只能在我身上用，在别人的身上不能用。如果这种赞叹只是一种虚无缥缈的言辞，那不仅在我上可以用，在别人方面也可以用。对别人诋毁也罢、赞叹也罢，或者给别人取吉祥的名称、不吉祥的名称，这些完全都是以众生的分别念来假立的。

米拉日巴尊者的传记中讲，尊者跟扎普瓦格西交流的时候，当时格西特别傲慢，他想：如果我给米拉日巴顶礼的话，他应该会还礼。于是他向米拉日巴尊者顶礼，结果尊者没有向他顶礼。后来格西不高兴，就用因明的方式与尊者辩论。尊者说：所谓的因明辩论实际上就是为了摧毁世间八法的欲望，如果说深一点的话，里面确实有甚深的内涵……与法相师达罗辩论的时候，米拉日巴尊者也说：其他的因明我是不懂的，调伏自相续就是所谓的因明。尊者的教言中，也有这样的内容。

因此所谓的因明，如果我们说得深一点，那所有的辩论归根结底就是为了调伏相续。如果我们以因明的正理推出一切名相除了虚假根本不存在实质，这样的道理如果领悟的话，那么事相上的辩论也不是特别重要。

有些论师在显现上并没有用论式，没有用比量进行论证，而是以对话的方式摧毁别人的邪分别念。这种情况也是有的。以前倓虚大师跟一个外道进行交流，对方对自己的上师非常恭敬，他说我的老师境界非常高，他修道的功夫非常不错。大师问，你所谓的道到底是什么？对方说我们的道超越你们的佛教，我上师的道是怎么样呢？有几个方面，第一是七天当中他



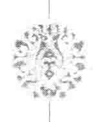
不吃不喝，很厉害；第二是夏天的时候可以穿皮袄；第三是冬天的时候可以在雪地里赤脚而行，而你们佛教有没有这样的道啊……后来大师淡淡地对他说，一方面你们的大师也很了不起，但是你所说的这些不一定是道。为什么呢？因为这种现象在自然界中相当多。比如说不吃不喝，一般来讲知了（蝉）在地下很多年不吃任何东西，后来因缘成熟的时候它就从地下钻出来，它的身体成熟后整天都在树上叫，它的生活除了风和露水以外什么都不享用。所以七天不吃饭也不一定有道，也许过了七天以后吃得更多了（因为七天当中肚子一直空空的，那七天后可能吃得更多，他也会补充的）。这是第一个道理。第二个道理，夏天穿皮袄也不一定是道的征相，世间的狗每天都是穿着皮袄，但是从来没有听说过这种众生已经热死了；还有冬天赤脚也不一定有道，因为鸭子冬天也在冰冷的水里游泳，还高兴得呱呱叫，还有麻雀等也是一生下来就赤脚而行，而且它们趴在电线上不会触电，这种现象在旁生界相当多。它们与人在业力方面有一些差别。所以佛教所谓的道不一定体现在外面的形象上，像几天不吃不喝或者作比较特殊的行为等。这一点，大师说的确实是对的。

现在很多特异功能者具有一些世间神通，以前古印度很多婆罗门和仙人也具有诸多的神通变化，但是这并不是很关键的。最关键的是什么呢？就是从内心当中真正为了利益一切众生而发大乘菩提心，尤其是断除自相续中贪嗔痴的烦恼，这就是所谓佛教的道。这种在内心调伏方面能够起到很大作用的道，在别的宗派是没有的。所以我们佛教中，无论是学习因明，还是修一些其他的法，目的都在于此。很多居士对外境很执著：这个人能飞！这个人有特殊的功能！现在很多人就是对

事物的外相比较执著，实际上对佛教的信心相当薄弱。他们觉得，佛教的真正特点就是在外面显现出一个比较特殊的境相，这就是道。其实，这种观点不一定正确。

总之，我们应该明白，这样的名称完全是以世间共称（名称共称）来成立的。在这个世界上，没有任何人可以驳倒我们的正理。认为这个法只有这个名称来表示而其他的名称不能用或者这种名称在其他法上不能用，这样有力、正确的道理谁也说不出来。如果无误比量不合理、相违的话，那这种无误比量不可能涉及所有的法，可是这一点是不能承认的。因为这样的无误比量——共称比量可以涉及任何一个法，在轮涅所摄的一切法上用不同的名称来称呼完全是可以的，这一点是没有妨害的。

有时候我也这样想，以因明详细分析的时候，我们也担心与世间的传统、规矩相违。但是真正按照法称论师的理论来分析，其实没有相违。当然从世间的共称、人们已经习惯的角度来讲可能有违害。但是，不要说以胜义的空性，我们以名言的正理观察、真正以智慧分析也没有什么相违的。一个人叫吉祥，人们平时都叫他吉祥，当有一天称呼他不吉祥时，可能他很不高兴：为什么叫我不吉祥？我从母胎出生以后一直叫吉祥。我们回答说，从以前你来到世间之后共称的角度来讲是这样的，但是以后我们用不吉祥这个名称，对你来讲也没有什么不可以的。我们有些道友以前在家的时候用一个名称来表示，出家以后用法名来表示，名称完全变了。这可不可以呢？完全可以。所以，一个名称在任何法上都可以用。而我们在脑海中有一种共称的习惯，以前人们一直都这样称呼，现在一下子改变适应不过来，但是从正理上考虑没有什么不可以的。



这是以第一种情况来解说《集量论》教义，下面以第二种情况来解说。

卯二（第二种说法）分三：一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境；二、破他宗之观点；三、说明阿阇黎之意趣。

辰一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境：

共称若由事理成，如比量境成决定。

依欲说意所命名，诸名无有何不用。

共称如果以事理而成或者说在事物的本体上存在，那么就像比量一样，它的对境完全成为决定性的了，但并不是这样的，世间共称的名称并不是决定的。比如具有项峰垂胡的动物叫黄牛，如果这个动物只能叫黄牛不能叫其他名称，那么它的对境已经固定了。这要以事势理成立或者在事物的本体上存在。就像火的本体中产生烟或者火的本体中产生热性，这不是分别念假立的，而是真正在事物的本体上存在。如果我们的名称也像外道所说的那样，与事物的自相有密切的联系的话，那一个事物只能有一个名称，除此之外不能有任何其他的名称。如果真的是这样，那么共称名称的对境也会像真实比量的对境一样，决定成为唯一。

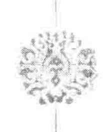
大家都知道，真实比量的对境决定是唯一的。以彼生相属来推理，如火和烟之间的关系，烟唯一是在火中产生，而在蚂蚁窝等其他法中不能产生，可见比量的对境是固定的。柱子的无常和所作之间是同体相属的关系，这样的比量的对境也是固定的。因此，比量推理的对境决定是固定性的。

但是共称比量的对境并没有固定，为什么没有固定呢？因

为它是依靠自己的意乐和想象力发挥而命名的。任何一个名称不可能存在无法应用于某法上的情况，它可以用在任何一个法上，而且没有世间的违害。当然，这是从将来可共称的角度来讲的。

大家应该知道，归纳起来共称比量就是前面所讲的比量。但是如果从不同角度来分，可分为真实比量和共称比量，共称比量的对境并不是固定的，它是可以变动的。因为名称是人们凭借想象来安立的，这种安立没有任何理由。最开始的时候这个红色的东西叫做柱子，这是最初的立名者安立的。但是这样立名有没有什么决定的理由呢？绝对不会有，只是凭他自己的分别念安立的。这样的名称叫做世间共称。这跟真实比量在对境上还是有一定的差别。这样一来，我们要理解月亮对任何法都可以安立：人可以叫做月亮，牦牛也可以叫做月亮。这样的道理我们一定要明白。

其实，因明正理真正以自己的智慧详细分析并不是特别难懂，不像中观一样。前一段时间，有一位日本居士到这里来听了几天课。他回去以后跟我说："你们的因明课真的非常难懂。我原来认为自己是世间最聪明的人，不管国内还是国外的语言，我学多少种都不成问题。可是我那两天听因明课的时候，好像在云里雾里，不知道自己在听什么。"我觉得也没有那么困难吧。我们在座的很多道友，只要自己稍微精进一点，尤其是把自己的思维方式理顺的话，也不是那么难。但是如果以前比量现量什么名词都没有听过，这次猛一听到这些名词，可能会有陌生的感觉。其实任何一个知识都是这样的，比如我们从来没有听过物理，中间听一两堂课的话，可能也是不好懂。前一段时间开法会的时候来了一些居士，他们恐怕也是这样的。



虽然现在我讲因明的时候，很多人都好像是很有信心一样——双眼一直盯着我，但是到底听懂了没有，我也不是特别清楚。因为在中间才开始学的话，那任何一个知识都会有一定的难度。

但不管怎么样，通过因明断除自相续中的傲慢、增益，在这方面确实起到相当大的作用。以前很多人很傲慢，学了因明以后才觉得自己的智慧不是特别尖锐，与法称论师的智慧比较起来可能还差一点。因此，自己相续中的傲慢很容易就摧毁了。再加上以前自己对佛教的很多道理不理解，误认为用真理来观察的时候这些都难以成立，这只不过是佛教中的传统说法而已，这是一种教条的东西。如果有这种分别念的话，通过因明的推理也可以打破，因为这完全是一种逻辑推理，不掺合任何宗教的信仰色彩。完全依靠正理进行判断的时候，如果得不出结论，你就完全可以承认自己所运用的推理是不正确的。不管是东方逻辑还是西方逻辑，大家都是以正理为主，在这种情况下，那即使是哲学家，他也不得不承认。所以因明的好处和优越性最主要在正理或者说推理上，如果连正理都不承认，那这个人已经成为疯狂者了，根本不是智者。

辰二（破他宗之观点）分二：一、声论派之因成为不共因；二、宣说自宗内道之其他说法不合理。

巳一、声论派之因成为不共因：

若谓涉及一切故，共称于境不适用，

此说他喻难寻觅，非共同因如所闻。

我们前面所讲的世间共称，实际上涉及一切万法。虽然从已共称的角度讲，月亮的名称只有怀兔者才能用，但是从可称

呼的角度来讲，对任何一个法用月亮来称呼也没有什么不可以，它可以涉及一切法。于是对方说："共称于境不适用"，也就是说世间共称只能在固定的对境上适用，而万法中的其他法并不适用。其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为你们根本找不到同品比喻。可见，你们外道所承认的这样的推理其实是不共不定因，就像"声音无常，它是所闻之故"一样是不合理的。

你们认为怀兔者不能用月亮的名称，这样的说法是不合理的。为什么呢？如果"怀兔者不能用月亮来代替，因为它存在之故"是一个真正的推理，那凡是存在的法都不能用月亮来代替，但这种推理的同品比喻根本找不到。所以说你们这种说法完全是一种不共不定因，当然不定因是相似因，它并不能证成任何一个正确的道理，所以说这种说法不合理。

巳二、宣说自宗内道之其他说法不合理：

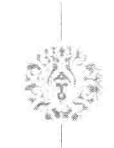
内教中有些解释《集量论》的个别论师认为：阿阇黎前面的教证只是说明月亮的名称只能用在怀兔上，其他上面不能用。（如果怀兔者不能用月亮的名称，那么这完全与世间共称相违。）可见，可说共称本身不存在比喻，是不共不定因。

实际上因明前派这种说法也不合理，下面进行驳斥：

乃为讲说共相时，怀兔作为比喻已，

说明遍及诸所知，达哲非树等亦同。

怀兔这个名称，在辞藻学里面经常会用到；《藏汉大词典》中也是用的怀兔，但法尊法师翻译的时候并没有这样用，他译为有兔。可能他担心，如果用怀兔，那别人会不会理解成月亮已经怀孕了——怀兔子了，可能法师的想法是这样的，所以他



译成有兔。怀兔也好、有兔也好，都可以。好像能海上师也是用其他一种名称来翻译的。

刚才他们说月亮的名称只能用在怀兔者上而不能用在柱子、瓶子等法上，这种说法不合理。为什么不合理呢？因为在这里是宣说共相，也就是共称之共相，宣说共称之共相的时候并没有说唯独这个事物才可以用月亮这个名称，也就是说月亮的名称只能用在这个事物上面，别的上面不能用，这样的自相法在这里并没有分析。其实，陈那论师的《集量论》只不过是用怀兔者和月亮作个比喻而已，并没有说明月亮只能用在怀兔者上，这种道理是没有的。其实，《集量论》中用这个比喻的目的是为了说明，这样的名称可以用在一切所知上。

月亮的名称用在天空中的月轮上也可以；而诗学里经常用它来形容脸非常白的漂亮小伙和姑娘，脸圆圆的、白白的，就用满月来比喻，比如说面如满月等。如果月亮只能代替天空中的月亮，而地上的人不能用它来比喻的话，那这些叫法就不合理了；但实际上并不是这样的，它可以遍及世间的一切万法。当然，这是从相同的角度来讲的，诗学里面相同的角度还有很多很多的比喻。如果不从相同的角度来讲，那就可以随随便便取名。比如藏族人叫月亮的相当多，如藏地有月称的父亲的说法，等等；印度人也有，如月称论师，其实月称论师是月亮共称的意思；汉地有没有月亮的名字？（下面弟子回答：有，明月法师。）由此看来，月亮还是可以遍于所有的所知法。如果命名者愿意取这样的名字，那不但人可以这样称呼，就是瓶子等其他法也可以用月亮来代替。

如果有人说不能用月亮来代替，那就有世间共称的违害。比如说达哲本是一种树的名称（这种树可以作药物用），如果

我们说达哲不是树，那就有世间共称的违害。这就像说松树不是树、檀香树不是树一样，人们都会说你错了。同样的道理，如果我们说未来的任何法不能用月亮的名称来代替，那就像说达哲树不是树一样，会有世间共称的违害。

可见，这里也有一些比较深的道理在里面。因此用这个比喻的时候，大家也应该注意。当然怀兔者不是月亮肯定有世间共称的违害，对此大家也清楚。但是，有些人心中始终都觉得：柱子不能叫月亮，柱子叫月亮会有世间共称的违害。针对这种情况，我们可以这样解释：虽然从已共称的角度来讲是这样的，但是从可共称的角度来讲，柱子不能叫月亮也有世间共称的违害，就像达哲不能叫树一样。分析这个比喻的时候，可能要稍微转个弯，才能理解其中的意义。

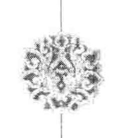
辰三、说明阿阇黎之意趣：

冰片以及水银等，以月亮名共称他，

彼作比喻而证成，具凉光月共同因。

阿阇黎法称论师的真正密意应该是这样的：怀兔者可以用月亮的名称，这一点完全是合理的，没有什么不合理；而且，除了怀兔者以外世间其他很多法都可以叫月亮。做香的时候月亮的名称也可以出现，因为配制香的过程中有一种专门的原料也叫月亮，它的颜色是白色的。还有，辟谷术的修法需要一些原料，其中也有月亮的名称。辟谷术是一种断食的窍诀，修这个窍诀需要以一些原料配制药丸，这些原料中就有一些白色的东西叫月亮。这些法以月亮的名称都可以表达。

其实在世间上，不仅是天上的月亮，地上的很多事物都可以用月亮的名称。比如藏药中白色的花等也以月亮表示，但有



些人根本不知道它们用月亮来代替；而密宗修法中的日月，则代表红白菩提。可见，月亮的名称在世间各处运用得非常多。在词藻学里面，因为月亮能发出一种非常清凉的光，所以月亮也叫凉光者。凉光者实际上就是指天上的月轮。世间有些医生的名字也叫凉光、月光等。这样一来，月亮的名字只能用在怀兔者上而不能用在其他法上的说法就不合理。

总而言之，这种名称在怀兔者上可以运用的缘故，在其他任何法上都可以用，这一点就是法称论师的究竟密意。

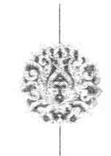
Chapter 78

下面，我们学习《量理宝藏论》。现在讲共称相违当中的说明阿阇黎法称论师的意趣。

关于他的意趣，昨天我们也讲了，比如说月亮在各种论典中有不同的名称表示，而且月亮这种名称对不同的事物也可以运用。本来具凉光是月亮的一种异名，也就是不同的名称。以理由为主的话，具凉光应该只能用在月亮上，而不能用在太阳上。但如果以欲说为主，也就是凭我们的想象力来称呼的话，那么具凉光不仅在月轮上可以用，在太阳上也可以用。为什么呢？因为，如果月轮称为具凉光的理由是在事物的自相上存在，那具凉光只能用在月亮上不能用于其他上面，就像一个柱子本身拥有的无常只能在它的本体上存在一样；而月轮的这种名称（具凉光），实际上不管有理由也好没有理由也好，从想象力或者欲说为主的角度来安立的话，那对任何一个事物都可以应用。我们对人或动物等取名称的时候，有两种情况：一种是有理由而取的，比如雪山，有雪的山就叫做雪山；另一种是没有任何理由而取的，就像瓶子、柱子等。不管是这两种情况中的哪一种，如果在欲说为主的情况下，那名称对任何事物都可以运用。对瓶子可以叫雪山，雪山也可以叫瓶子，这是没有任何违害的。

下面的颂词继续说明这样的道理。

诸所用名乃共同，若于一成于众成，



此者乃为事势理，若破共称亦坏汝。

这里讲，不管有理由也好没有理由也好，凡是涉及想说意乐的所有名称都是一切法的共同之用。意思就是说，只要以欲说而取名——凭自己的想象力来称呼的话，也就是从可共称的角度来讲，它可以成为一切事物的共同名称，如果在一个法上能够成立这种名称，那么在其他任何法上都可以成立。比如我们用月亮来称呼怀兔者，月亮的名称在怀兔者上如果真的成立的话，那么以正理来观察、分析，实际上月亮这个名称不仅在怀兔者上可以成立，而且在牦牛和大象等所有事物上，也一定会成立。

这是什么原因呢？这就是事物的事势理。事势理就是真正以理来推测的时候，根本没有任何违害，完全可以成立，这种正理就叫做事势理。月亮之名可用于任何事物上是以什么理来成立呢？以事势理成立。如果这一点不能成立——月亮只能用来称呼怀兔者而不能用在柱子或者高压锅等上，而我们却这样称呼（把柱子等称为月亮），那这是不合理的。当然这是从已共称的角度来讲不合理，而我们在这里并不是从已共称而是从可共称的角度安立的。

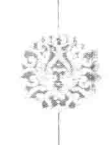
而且，如果你们这样承许，其实也毁坏了你们自己的观点。如果一个名称只能应用在一个事物上面而不能应用在其他事物上面的话，你必须要给我举出一个确凿可靠的理由来成立这一点，但是对方根本举不出任何理由。对于月亮只能用在怀兔者上而不能用在瓶子上这一点，对方根本举不出任何理由，最多只不过说这句话：人们的传统习惯是月亮只能用在怀兔者上。而这一点我们也承认——以前只用在怀兔者上，但是将来命名者把月亮的名称用在瓶子、柱子上有什么不可以呢？对方

想要给我们举出一个特别可靠的反面依据，那是根本举不出的。所以，对方不能遮破我们的观点。如果遮破了我们的观点，也就毁坏了他们自己的观点，即月亮的名称用于怀兔者上的观点也会被遮破的。这样一来，就逐渐毁坏了所有的世间名言。这样承认的话，那你就是毁坏世间名言者。如果毁坏了所有的世间名言，那我们在这个世间就只有装聋作哑，除此之外就没有办法了。

为什么大慈大悲的佛陀在有关经典里面开许对事物起名称呢？因为，如果形形色色的事物没有名称，整个世间就混为一体了，最后会导致人们不知取舍的后果。这一点我们肯定不敢承认。

应该说，世间所有事物的名称是凭我们的想象力而安立的。《现观庄严论》等很多相关论典讲到，一切事物以假有的分别和实有的分别而安立。其实很多名称是以假有分别安立的，并没有实在的体性，只不过人们将其耽著为实有而已。如果我们懂得这一点，那对我们逐渐认识空性、认识一切法是如幻如梦的道理会有很大的帮助。

我们学习因明表面上好像只是探索一种名称，分析一种法相，有这种感觉，但是如果深入细致地分析，就会发现其中蕴涵了很多深奥的意义。佛教的任何一部论典不像世间法，对世间法你通过分别念来学习或者研究，得出来的结论仍然是分别念；而佛教的殊胜论典，能逐渐让我们趋入无相的境界，在这方面有直接或者间接引导的意义。所以，大家在闻思因明的过程中不能认为：这只是一种词句上的研究，对我的修行没有什么帮助。不能这样想。一些有缘分、有信心的人，即使是学习因明和佛教中的世间格言，对通达心的本性也是有所帮助的；



如果没有信心，即使你整天都听显宗的甚深中观乃至密法中的无上大圆满等，也不一定能开悟。因此，我们要将信心和智慧结合起来，在此基础上学习，我们才能很好地领会释迦牟尼佛和所有高僧大德所讲殊胜教言的密义。

是故随欲所命名，显然普及一切法，

予以遮破世间害，故违共称即意趣。

所以，根据我们的想象力命名的所有名称，显然可以涉及一切法。意思就是说，我们命名的月亮或者黄牛等这些名称很明显可以用在任何一个法上面。原来以项峰垂胡为理由对这个动物命名为黄牛，现在从可以称呼的角度来讲，显然这个名称可以用在大象或者骏马等其他法上，这没有任何违害。如果有些人对此予以遮破说，月亮只能用在怀兔者上，黄牛的名称只能用在具有项峰垂胡的动物上，对方以除此之外不能使用的论调遮破我宗的话，那肯定有世间共称的违害。为什么呢？因为以理观察后，没有任何理由说黄牛这个名称在别的法上不能用。从将来可共称的角度来讲，不能用的理由是举不出来的。为什么呢？因为命名是凭我们的分别念假立的，而我们的分别念可以将任何一个事物作为对境。这一点以我们自证可以成立，以比量也可以成立。如果你说这一点不能成立的话，那有世间的违害，这是所谓的共称相违。

这样的解释方法就是理自在、世间当中的明目——陈那论师和法称论师的究竟意趣。他们的究竟意趣是名称不仅对人们已经称呼的法可以运用，而且这种名称在还没有称呼的任何一个法上也可以运用。如果不能运用的话，那就有世间共称违害。

同样，我们称呼金刚道友时也可以这样——什么名字都可

以用。比如说这个人本来叫做吉祥如意，我们称他为不吉祥。如果这个道友有点不高兴：你为什么叫我不吉祥呢？我本来叫吉祥啊！我们就可以对他辩论：如果你不能叫不吉祥，那有世间共称的违害。因为吉祥、不吉祥和你的关系，并不像外道所说的那样，名称和事物有直接、自相的关系。如果有这样的关系，你叫吉祥的话，那你的名字是吉祥的，意义也应该是吉祥的；而且除了这个名字以外不能改名。而我们的传统并不是这样的，并且不仅仅是在传统上如此，以理观察的时候也应该是这样的。

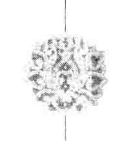
法称论师在分析任何一个法的时候，他的智慧都是很尖锐的，任何人也没有办法推翻。这一点，我想每一位学习因明的道友，在分析的过程中都应该有一种亲身的感受吧！

卯三（分析彼等之意趣）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之观点。

辰一、破他宗之观点：

有者将此分二种，术语名言之共称。

因明前派的章那巴论师，将世间共称分为两种：术语共称和名言共称。什么叫做术语共称呢？就是仅仅以事物的名相可耽著，是对名相的耽著不是对意义的耽著。仅以名相可耽著的术语叫做术语共称，比如瓶子、柱子、月亮等，是这样的名相方面的可耽著。然后，什么叫做名言共称呢？所谓名言共称是对决定意义的义反体通过名词、心识可以耽著。一个仅仅耽著名词（名称），也就是名字上的耽著，这种耽著叫术语共称；另一个是对意义相关的名称进行耽著，这种耽著称之为名言共称，分了这两种。但实际上，这是不合理的。



若尔名言非此义，法相如是前已遮。

你们因明前派这种说法不合理，也就是说，如果名言是以名相可耽著，那就不合理。为什么呢？因为名相用的是固定的词。也就是说，从名相的角度讲不合理。名相、法相、事相中的名相，实际上是事物的专用词，比如说黄牛的名相，它只能代表具有项峰垂胡的众生。而我们所讲的名言（共称）不仅仅限于黄牛，从可共称的层面来理解，它对任何法都可以适用。因此，你们这样的名言在此处并没有真实的意义，也就是说不符合此中所说的意义。因为此中所说的名称实际上对任何一个法都适用，而你们所承认的这种名相只能适用在固定的具有法相的事物的种类上，除此之外不能用。因此，你们这种名言不符合此处的意义。

“法相如是前已遮”，如果你们认为这样的名相是法相上的名称的话，那也不合理。怎么不合理呢？因为第八观法相品中专门讲名相理由的时候也说了：如果法相和名相是一体，那就有某些方面的过失。可见，因明前派论师认为名相和法相一体的说法在前面第八品中已经遮破完了。所以说，你们因明前派这样的承认方式不合理。

下面，继续对因明前派章那巴等论师的观点进行分析：

谓直耽著之可说，术语共称亦有二。

刚才一个是术语共称，一个是名言共称，但他们又把术语共称分为两类：直接可说的意义叫做总相，从这个角度分是第一种分类；耽著可说的有实法叫做自相，从这个角度分是第二种分类。从自相的角度来分，比如说月亮是真正具有法相的怀兔者，它是自相，从这个角度分就是耽著可说。我们头脑里面可以出现月亮的总相，从这个角度分就是直接可说（我们前面

讲能诠所诠时有四种：真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠）。其实，对方认为的术语共称分耽著可说和直接可说两种的说法不合理。

讲时虽有此二种，而应用时无差别。

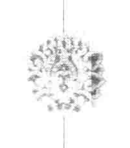
你们这种说法不合理，为什么呢？因为，尽管讲的时候可以分开，可以分为耽著可说和直接可说，可是这里是运用的时候，那就不能有如是的差别。前面第五品也说过："讲时分析而精通，入时误为一体得。"所以讲的时候分开自相和总相完全可以，但运用的时候并不能分开，应将它们混为一体。这个道理前面已经讲过，所以说这里不能如是使用。

是故二种之说法，讲成直说耽著误。

由于对《集量论》中宣讲与运用的两种说法没有搞明白，所以他们就误认为：后者是直接可说，前者是耽著可说。但这完全是错误的，就算反过来讲也完全一模一样。因为，这里是以因证成所立的时候，也就是说现在是运用的场合并不是讲说的场合。如果是讲说的场合，你们将耽著可说和直接可说分开也可以，可是我们这里是通过推理来进行论证的时候，也就是说现在是运用的时候，所以自相和共相应该混为一体。

平时我们对怀兔者取上月亮的名称，其实也是将自相和共相耽著为一体而说的，并没有把它们完全分开。如果完全分开，那除了指示、表示的作用以外，在真正运用的时候这种名词就没办法用。但实际上并不是这样的，这种名词一定要运用，而且运用的时候，其方式通过推理论证也完全是正确的。这样一来，因明前派所安立的观点就完全不符合真正的逻辑推理。

辰二、说自宗之观点：



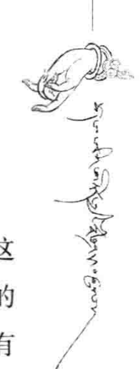
前者名已成共称，无比量故不可破，

抑或彼无对立方，由此决定故能害。

通过以上分析之后，应该可以成立自宗的观点了。前面也讲过《集量论》中有这么一句话："不共之故无有比量，与名称已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。"这句话的前一种说法是："不共之故无有比量"的意思是"名已成共称"，我们自宗认为它是名言已成共称，也就是说它有不共同的原因，名称已经形成了。"无比量故"，没有其他的比量来进行违害的缘故，所以"不可破"。意思就是说，我们对任何法以自己的想象力为主来取名称的时候，有没有一个更高的比量或者更具有理由的比量来进行遮破呢？没有这种情况。

或者说这种共称无有其他的对立法，也就是说在这个世界上没有其他的现量或者比量来进行妨害，因为这是已经决定了的。在世间要判断任何一个事物的时候，都可以以自己的想象力用这种名称加以说明，因为这是已经决定了的合理现象。这种合理现象在世间根本没有其他违害，其他的世间名言也好，或者说其他的名称，都不会对它有违害。当然，以胜义谛来观察的时候，这种世间共称并不成立。不成立也不要紧，因为名言中它是具有理由的，并且是一种具有力量性的能害。"能害"的意思是说，如果你说不可这样称呼，那就有正量的违害；如果你这样称呼，也就是说对任何一个法用月亮来称呼，那就有理有据。

法称论师在《释量论》的最后一品中，对前面陈那论师的观点也有解释。法尊法师翻译的《释量论释》应该是第七卷，这里面也有说明，方便的时候你们看一下。表面上看来，这个道理并不是很难，但实际上它还是牵涉了很多甚深的道理。因



此，法称论师在《释量论》中对它做了解释。

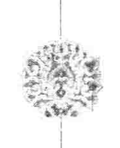
后者说明此共称，比量对境之差别。

后者就是指后面的一段话。它说明什么呢？意思是说，这里所讲到的世间共称比量的对境有差别。也就是说共称比量的对境不固定，它在任何法上都可以建立；而真实比量的对境有点不相同，比如说用烟来推知火，或者用所作来推知无常，它们的对境已经固定了，不能改变，不能用所作来推知火，这是不合理的。而我们这里，任何法都可以共称，月亮的名称可以加在怀兔者上的缘故，它也可以加在人上，也可以加在黄牛上，什么样的有情法和无情法都可以运用，这一点是对境上面的差别。应该说世间共称的比量的对境不固定，它的范围极其广大，而真实比量的对境是固定的。

若知此理则成立，共称相违智密意。

通过遣余的方式我们可以了知，世间上的所有名称都是众生的分别念安立的，这完全成立。这一点成立的缘故，世间共称的比量成立。任何一个人知道这个道理的时候，他对宣说共称相违的智者——法称论师和陈那论师的究竟密意就完全通达了。

通达法称论师和陈那论师的究竟密意，需要两种因缘：对因明逻辑要有很大的信心，并经常去阅读、闻思，这是一种因缘；还有一种因缘，对自己的传承上师和因明祖师要有很大的信心。否则，像现在有些人那样，完全凭自己的想象力或者以自己的分别念去分析，甚至以审视的目光去研究，那不一定能透彻了解因明的究竟要义。要通达因明的究竟要义，遣余品一定要精通；懂得这个道理之后，还应该不断地祈祷、闻思，这样最终会懂得因明的诸多秘诀的。



全知麦彭仁波切对世间共称从建立和遮破两个角度来进行分析。从建立的角度来讲，像对怀兔者用月亮来称呼那样，世间一切万法都可以运用这种名称。从遮破的角度来讲，如果对怀兔者不能用月亮的名称，那就有世间共称的相违，世间对你会有共称方面的违害。同样地，如果月亮的名称在其他法上不能运用，那也有世间共称的违害。总之，从建立的角度来讲，可以称呼一切法；从遮破的角度来讲，不可以的话就有世间共称的违害。我们在分析的过程中也应该这样去了解。

《量理宝藏论》第十品观自利比量已圆满结束！

《量理宝藏论》第十观自利比量释终



第十一品　观他利比量

Chapter 79

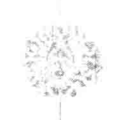
下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

当然因明跟其他论典比较起来稍微难懂一点，我听说城市里面的有些道友听了因明以后感觉不是特别好懂。这一点我们也会理解的。因为，长期闻思、长期学习的话，藏传佛教的五部大论应该说不是特别难，但对从来没有闻思过尤其是连一些基本的佛法的知识都没有学习过的人，因明肯定不好懂。我开始的时候也讲过，所谓的因明就像大学的课程一样，以前从来没有接触过因明，尤其是基础方面的知识比较差的话，那就不像我们讲《入行论》、讲《大圆满前行》一样只是讲一些公案、故事，感觉很容易，不像这样的。学因明的有些道友刚开始的时候想：我一定要学藏传因明。刚开始信心比较大，到中间的时候有个别人就倒下去了，很可怜。有些是因为自己智慧的原因，有些可能是自己没有信心。当然也有相当一部分人，尤其是比较聪明的人、对佛教逻辑有兴趣的人，信心越来越大，这也是很好的事。

现在我们讲的是因明当中的第十一品——观他利比量。

戊二（他利比量）分三：一、他利比量之法相；二、补特伽罗之安立；三、辩论语言之分类。

己一、他利比量之法相：



他利比量自所见，于他宣说之语言。

所谓的他利比量实际上是立论者将自己的见解、自己觉知的意义，通过推理的方式在对方面前进行宣说的一种语言。

我们前面也讲过，他利比量不是真正的量，在比量当中真正的量就是自利比量。因为他利比量是我们将自己的见解告诉别人的一种推理的语言。语言毕竟是一种声音，这种声音并不是意识。我们前面讲了，所谓的量必须是一种无有欺惑的识，所以比量应该安立在见解和意识上面，而不应该建立在外面的声音等无情物上面。这样一来，他利比量不成为真正的量。

既然不成为真正的量，为什么还说他利比量是正量呢？这是以因果之间的取名方式而安立的。因为我们通过他利比量来推断的时候，别人的相续当中会由此生起无欺的意识，所以果的名称安立在因上面。因为依靠因（自己的语言）可以在别人的相续中建立无误的推理。比如说“山上应该有火，有烟之故”，通过我们的语言，别人的相续中生起了有火的意识。我们给别人宣说的时候，虽然这是一种语言，但通过这种语言使别人的相续当中生起正念，因此也属于一种正量。

己二（补特伽罗之安立）分三：一、各自之法相；二、胜负之安立；三、见证者如何建立之理。

这里讲辩论的时候涉及三种人物——立论者、敌论者还有见证者。他们三者的法相是什么呢？

庚一、各自之法相：

立论敌论见证者，次第立破与裁决。

立论者是说出能立者，也就是说建立自己观点者叫做立论者。敌论者就是遮破对方观点者。比如别人说声音是常有的，

敌论者对他辩论，辩论过程中把别人承认的声音常有的观点推翻，间接建立声音是无常的，这样的人叫做敌论者。所谓见证者就是在两者之间没办法分判胜负的时候，通过正确的途径加以分析然后辨别胜负，这叫做见证者。

一般在正规的因明辩论场合中，这三者都具足。当然在平常训练辩论的时候，敌论者和立论者直接辩论就可以了，并不需要见证者。如果是一些大的辩论场合，在辩论的过程当中因为敌论者所发的太过也许立论者不一定承认，这个时候中间没有一个见证者是不合理的，所以应该有一位见证者。当然，对见证者也是有要求的。比如在格鲁派的一些大的辩论场中，是由一些最大的格西作为见证者。以前上师如意宝去印度的时候，当时在印度北方的一些大辩论场所，上师如意宝和一些大格西坐在法座上作为见证者，前面是立论者和敌论者，敌论者站着（我们在一些辩论的场所当中也经常能看到敌论者一边站着一边对立论者发太过），而立论者坐在前面建立自己的观点。在辩论的过程中，他们的辩论要得以证实必须通过见证者进行分析；这相当于世间法庭上律师之间的辩论，中间也有法官进行分析、判决。这两种在形式上基本是相同的。这里所说的立论者和敌论者的关系，应该是这样的。

一般来讲，立论者主要是建立观点，而敌论者要遮破他的观点。有些讲义说在特殊的情况下辩论当中也有一些错乱的情况。比如说我是敌论者，但是因为有时候对方给我提出一些问题，所以我不得不建立自己的观点，这种情况也会发生。或者我本来是立论者，但是我在建立自己的观点的同时如果对方对我进行遮破，我也会反驳对方：如果是这样的话，那会如何如何……这种反驳对方观点的情况也有。但一般来讲，毕竟你是



立论者，你建立自己的观点就够了，不要太啰唆了。敌论者的话，你不用建立自己的观点，你的观点是什么对立论者来说没有什么，你应该遮破立论者的观点。敌论者和立论者之间应该有这么一个关系：一个是遮破为主，一个是建立为主。这方面的差别大家应该清楚。

庚二、胜负之安立；

辩论双方以功过，实施制服及摄受。

如是而说有胜负，非尔无二论中说。

立论者和敌论者双方在辩论的过程当中对不同的观点进行分析，此时，立论者建立自己正确合理的观点，敌论者对他说过失、反驳他的观点。如果立论者的观点不正确、不合理的话，敌论者通过反驳来进行制服，最后立论者心服口服、不得不承认的时候，可以予以摄受。

以前古印度的时候，外道与内道之间经常有非常大的辩论。我们通过历史也可以看得出来，戒香寺或者那烂陀寺的班智达经常会遇到外道的挑战，如果辩论胜利的话，也就是制服了他们，这些外道就可以变成佛教徒，可以摄受他们。当然对方自己说自己有功德，但最后他所说的功德没有成立，我们通过对他说过失最后使对方失败，这就是获得胜利。通过进行辩论、分析，自方才能获得胜利或者使对方失败。

如果对方说了一些功德，但敌论者没能反驳（没有智慧反驳或没有能力反驳），或者虽然进行了反驳，但是因为自己的教理不足够、不丰富，最后没办法真实反驳的话，那就没有胜负，也可以说互相没有说出过失；或者在辩论的过程当中互相争执不息，这就是辩论没有圆满。

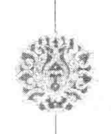
在《诤理论》（《诤理论》是法称论师的一部专门讲敌论者和立论者之间如何辩论的论典，其中讲了二十二种负处等内容）当中讲：如果敌论者已经理解了对方的观点，这样进行反驳才有胜负，否则双方同等、根本不分胜负，这是不合理的。辩论毕竟应该先有一些不同的观点，中间进行辩论，最后一胜一负，这才是比较合理的。

妄言谄诳虽制服，不许彼者有胜负。

如果敌论者通过说一些妄言或者以其他狡诈的方式进行制服，这会不会成为自宗的胜利呢？这一点是不合理的。有些教言也讲过，即使对自己的根本上师也不能用妄言来夸张。所以，我们在与外道辩论的过程当中，也千万不能用妄语。

有些人在辩论的时候，自己实在说不赢，于是在这个过程当中就随随便便说一些妄语，这种做法是不合理的。在《诤理论》中讲到，有些人说：为了保护佛教，诸位正士以谄诳等方式来制服也是合理的。对此，我们回答说：这样是不合理的，如果以谄诳的方式，或者使用拳脚、武器来打击对方，或者给对方放火等，这些行为并不是护持佛法的殊胜行为，我们并不是用这种方式来维护佛教。在辩论的时候，即使为了保护佛教、保护自己的真理，也千万不能用一些狡诈的行为。如果用狡诈的行为，即使获得胜利，那在因果上也是说不过去的。大家在辩论的时候，语言一定要真实，千万不能有任何虚言妄语，因为这些做法是不合理的。

有些道友在辩论的过程当中，最后自己实在说不出道理的时候就说：在某某经典中有这么一句话……其实经典当中根本没有这句话，公开说妄语，这是不合理的。最后大家一起去翻经典，在哪里也找不到，这个时候他就说：我忘了、我现在头



痛、我现在不想说话、我要想睡觉、不要麻烦我……有些人在辩论的过程当中，出现很多狡诈谄诳的现象。这种现象在佛教当中是不合理的。

佛教是以理服人，应该以正理来破斥对方的观点，这才是非常合理的。如果我们的观点正确的话，那么对方就不得不承认；如果我们的观点不正确，那通过各种语言来制服对方也是不合理的。在辩论的过程当中，如果自己的力气大一点，或者通过少林拳等其他方式来威胁、吓唬对方，那这是不合理的。我们应该通过正当的途径互相辩论，这里不应该出现比力气的现象。如果是比力气，那不叫辩论。所以在辩论的过程当中，大家应该遵守佛教因明方面的原则。

庚三（见证者如何建立之理）分二：一、总说制服与摄受之理；二、分别抉择负处。

辛一、总说制服与摄受之理：

世许夺施制服摄，取舍宗派则承许，

正士折服及受持。

一般世间所谓的制服以及摄受的概念是这样的：比如说我抢夺别人的财产，剥夺他的地位、权力等等，这样做的话，我们说这个人已经被制服了、被降伏了。因为我们剥夺了他的财产、地位、名声……他什么都已经被剥夺完了，这就是所谓的制服，世间人经常有这样的说法。如果我们将地位、财产以及其他的待遇赐给别人，人们认为这就是摄受。不管是国王还是世间任何一个人，制服和摄受的概念就是这样的。

但是在因明的辩论场合当中，摄受制服不一定是给什么东西或者抢夺什么东西，没有这样的说法，而应该说在取舍宗派

的原则上，谁在真正的正理面前说不过去，那么这个人已经失败了；谁讲得非常圆满、有理有据，他的所有道理都讲得头头是道，这个人就已经获得胜利了。

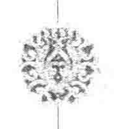
所以我们在辩论和宗派建立的过程当中，并不是像以前古印度有些外道的做法——通过势力来压服对方。后来西方国家的有些宗教也有这种情况：本来他们的宗教在人间不值得弘扬，但是通过暴君的威望、暴君的信仰、暴君的愚痴，最后获得带有政治性的胜利，这在佛教当中根本不值得赞叹。

佛教的胜利完全是建立在道理上，双方通过对话，自宗完全有合理的理由的时候，对方也不得不承认，这就是胜利；佛教所谓的失败是在道理上说不过去，逻辑上过不了关，最后不得不承认自己失败，这就叫做失败。这里正士（智者）的胜利和失败，并不是建立在对权力或者地位的争夺上。

大家在辩论的过程当中，一定要运用智慧而不是权力与地位。你是法师，我是弟子，法师说了算，所以我还是恭恭敬敬地听你的，今天算你胜利了……在佛教逻辑当中，是没有这种情况的。不管是法师还是弟子，在辩论的时候应该处于平起平坐的位置上进行辩论，这样才能明确所辩论的意义。如果我们以地位为主、以权力为主，或者以雄厚的财产等为主而进行辩论，那就不属于佛教的正理。

作为见证者，他要在中间进行辨别、分析，所以他一定要了解这一点。否则，他对什么是摄受、什么是制服都不了解的话，就很难胜任。在历史上，萨迦班智达等很多智者在与外道辩论的过程中，都是以平起平坐的方式来进行辩论并最终获得胜利的，这样的历史相当多。

辛二（分别抉择负处）分二：一、宣说合理观点；



二、遮破错误观点。

有些在辩论的过程中会失败，失败的道理在这里宣说。

壬一、宣说合理观点：

负处双方共有四，乃知理者之意趣。

首先讲自宗的观点。所谓负处是指失败的地方或者说不合理之处。如果在辩论过程中有负处，那见证者必须要判决：你是不合理的，你已经失败了。按照法称论师和萨迦班智达的观点，失败的地方只有四种：双方各有两种，总共四种。

首先从立论者的角度来讲，有不说能立和说非能立两种过失。因为立论者需要建立他自己的观点，如果他没有说自己的能立，比如声音是常有，为什么是常有呢？他根本不讲任何依据，那这就是立论者的一种过失。其次是说非能立，比如“声音是无常，因为它是柱子的缘故”，如果他这样说，就是说非能立，因为这并不是真正的依据。又比如“声音是常有，因为它是牦牛的缘故”，他说了一些非常不合理的依据，这是立论者的一种过失。

这两点大家一定要记住，因为我们以后讲对方负处的时候，很多都归纳于我们自宗这两点当中：一个是说非能立，不是真正的依据；一个是不说能立、不说依据。这两者非常关键，大家必须要明确。

然后，对于敌论者来讲也有两种过失。第一种是不说过失，如对方立论者说“声音是常有的，因为它是非所作之故”，作为敌论者，他必须通过自己的智慧进行分析并遮破别人的观点，也就是说必须要说过失，但在这个时候他一句话都不说，可见这并没有敌论者的法相。虽然你已经站起来了，但是你什

么话都不说，只念观音心咒，那算不算敌论者呢？肯定不能算。不说过失是不合理的。第二种是说非过失，也就是说一些与它无关的语言。本来对方承认"声音是常有的，如虚空的缘故"，而我们却对他说：你是不是说牦牛是常有还是无常？这里辩论的主题是声音到底常不常有，这个时候我们却说一些不符合实际道理的无关紧要的语言，那这就是说非过，也就是说讲了很多不是过失的语言。这是敌论者的两种过失。

归纳起来，敌论者和立论者的所有过失都包括在这四种过失里面，这一点大家一定要记住。虽然对方的观点相当多，但我们自宗只承认这四种，而且这四种包括所有的负处，这就是理自在法称论师和陈那论师的究竟密意。用我们的语言来解释的时候，他们的密意应该这样了解。

壬二（遮破错误观点）分二：一、破雪域派观点；二、破足目派观点。

癸一、破雪域派观点：

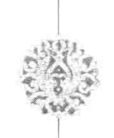
首先说因明前派——雪域派的观点不合理。

立论三二共六过，敌论三二亦有六，

见证有三皆有一，雪域派师许十六。

立论者有六种过失，三种加三种，共六种。敌论者也是二三得六，有六种过失。见证者有三种过失。这样的话就有十五种过失。再加上立论者、敌论者、见证者三者都具有的一种过失，总共有十六种过失。这十六种过失是藏地因明前派——雪域派的论师共同承认的。

下面，我们分析雪域派的十六种过失。对立论者来讲，有六种过失。首先是问而不答：立论者建立声音是常有，敌论者



问：你所承认的声音是暂时常有还是究竟常有？遇到这些问题的时候，他就根本不回答，这是立论者的一个过失。其次是未问而答，立论者建立声音是无常这个观点的时候，敌论者没有问牦牛常不常有，立论者反而以没有问的问题对敌论者进行回答，这是不合理的。最后是说敌论者的过失，在这个场合中立论者只要把握自己就可以了，也就是建立自己的观点就可以了，不需要说别人的过失。这是在问问题方面讲的三种过失。

本来立论者要遣除对方给他发出的太过，但在应遣除过失期间他不除过失，敌论者明明对他已经发出了太过，并用论式来进行论证，但他却闭口不谈这个过失，好像觉得自己有这种过失一样，这就是在除过期间不除过失的过失。如果除过失，但以相似的语言来进行回答，根本没有任何依据，这就是作相似回答的过失。还有答非所问的过失，本来敌论者根本没有问的问题，你却进行回答，这就是答非所问。总共有六种，这是立论者的过失。

对敌论者来讲，按照雪域派的观点也有六种过失。首先是在问的时候应该对立论者进行询问，但是根本没有问，这是一种过失。然后是不该问而问，有些时机还没有成熟，而且有些道理对这场辩论没有任何必要，对这些不该问的东西反而去问，这也是敌论者的过失。还有，提出一些无关的问题，比如对辩论没有意义的问题，或者是上下矛盾的问题，这是提问题方面的三种过失。该说过失的时候不说过失、说一些相似的过失、说不符合实际场合的过失，这是在说过失期间的三种过失。提问题时候的三种过失，说太过时候的三种过失，加起来总共有六种过失。

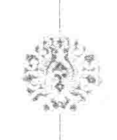
见证者也有三种过失，首先是不加辨别，本来见证者坐在

那里必须要加辨别，但是他不辨别，这是一种过失。

我很小的时候，当时还没有出家，也没有去读师范，好像中学刚毕业，那个时候炉霍寺在一个十五号的日子里举行大法会，他们也安排了一些大的辩论。当时寺院请了帝查活佛作见证者，他虽然没有学过因明，但是当地人对他特别崇拜，很有信心。他和另外一位格西作见证者，帝查活佛坐在上面的法座上，格西坐在旁边。当下面辩论得非常激烈的时候，那位格西尽量去辨别，而帝查活佛一直哈哈地笑。当时我根本听不懂，因为从来没有学过因明，但是看起来非常精彩，当时也是人山人海地特别多，而且佛教刚刚开放，大家都觉得这样的辩论很稀有。当时有一些老格西，因为他们年轻的时候对辩论就比较擅长，所以在下面辩得特别精彩。辩论完以后，中午我在帝查活佛他老人家面前吃饭，于是我就问活佛：今天这个辩论你为什么不辨别，光是笑？活佛说：有些地方我也听不懂，不过特别好看，所以我很欢喜。像这种，见证者就有不加辨别的过失。因此作为见证者，必须要善加辨别，如果不加辨别，那就是他的一种过失。

然后是颠倒辨别。下面两者在辩论的时候，假如其中一个是我的亲人，另一个与我的关系不太好，我就袒护亲人而判对方输，那就不合理。最后是不符合的辨别，在这个场合中本来不应该辨别（有些地方他们通过辩论自己可以自然而然得出结论），但是他却给予辨别。他们认为这三种是见证者的过失。

然后是见证者、敌论者和立论者三者共同具足的过失。他们认为：在辩论的过程中这三者都必须专注听受，如果心没有专注，那辩论就不能成功，也就是说心专注是三者共同的要求，但是心没有专注的话，这就是三者共同的一种过失。对方



是这样认为的，总共有十六种。

我们分析他们的观点的时候说：

若是负处前含摄，非尔非为所制服，

于见证者无负处，竭力而为太过分。

你们上面所讲到的这十六种负处大多数可以包括在我们前面所讲的立论者和敌论者的四种过失中。如果不是这样，也就是说不能包括在前面四种里面，那就不应该进行制服，因为这些观点是正确的。

再说，你们说见证者也有过失，这是不对的。其实见证者不应该有过失，因为那个时候双方对见证者都已经承认了。确定一位见证者的时候，首先要通过商量：这位法师可不可以作见证者？（当然并不一定非要法师，现在国际上的一些大的辩论会或答辩会当中，就有很多博士以及有一定知识的人作为见证者。）那个时候双方要商量，这个人作为见证者可不可以？如果双方都承认，这个人才能作为见证者，那他说什么就应该算数，如果对他也进行惩罚，那就不合理。你不应该这样辨别吧！这种辨别是颠倒的，它不符合实际，我们对他还要这样制服，那是非常不合理的。

萨迦班智达说：你们因明前派非要说见证者的过失，这是不是太过分了？这样的话，谁都不敢当见证者了，因为到一定时候见证者自己也已经成了黑人。现在藏地打官司，甲方和乙方共同认定一位法官，法官不会受到惩罚，如果法官也要受惩罚，那就不合理。藏地有一种说法，法官穿着山羊的皮，而他所判决的双方：一方穿着老虎的皮，一方穿着豹子的皮，虽然表面上看来这两者很凶恶，但是他们也必须听穿山羊皮者的裁决。意思就是说，无论怎么样，他也是你们双方认可了的，他

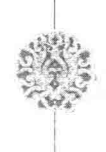
的语言必须有价值，你们不应该进行制服。进行制服的话，这场辩论或诤论就不会成功。萨迦班智达的意思，见证者不应该有负处，如果你竭力说见证者一定要有负处，那这种说法就非常过分，一点都不合理。

癸二、破足目派观点：

此科判可分二：略说和分说。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义中，略说对颂词没有进行解释，分说中每一个负处都有解释，所以我念一遍颂词就可以了，不用解释，下面广说里面有解释，只不过在前后次第上稍微有不同而已。

坏宗异宗相违宗，舍宗异因及异义，
不可解义与无义，缺义重言不至时，
缺减增加不能诵，不知以及不能难，
认许他难与避遁，忽视应可责难处，
责难不可责难处，离宗义及相似因，
即是足目本师说，二十二种之负处。
于彼具德法称师，说彼部分非负处，
若是负处可归二。

法称论师说：这二十二种负处里面的一部分并不是负处，如果是负处，上面每一方都有两种过失，那这在双方的四种负处里面可以包括。



Chapter 80

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

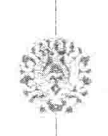
听说前一段时间，有些电视台的道友和一些大学的老师认为，因明怎么不像《入行论》那样容易，为什么因明这么难懂呢？当然，因明的确比较难，《入行论》等论典和它比较起来，从难度来讲，恐怕不能相提并论。因为《入行论》毕竟是教言性的，我在里面也加了一些简单的公案、故事，这样的话可能会引发大家的兴趣，比较容易接受。而因明纯粹是一种逻辑性的学问，无论在藏传佛教还是在其他佛教中，这都是非常深奥的一种学说；而且有些人以前根本没有闻思过，对佛法从来没有非常系统地学习过，那这种人肯定听不懂。一般来讲，藏传佛教中是这样的：刚出家或者刚开始闻思的时候，在两三年当中要学习一些最基本的知识；过了几年之后，对戒律、俱舍等一些法有所认识之后才可以进入因明的学习。否则，刚开始就接触因明，其中的有些推理和教义会感觉很难懂。

据说有些道友一听，就觉得《因明》跟《入行论》之间的差别很大，甚至听说有些道友一节课当中连一句都听不懂。我觉得，这可能是自己的根基较钝或者自己没有专注而导致的。如果你从刚开始到最后一直非常认真的话，应该说是没有什么问题的；如果你开始就没有好好听，那么中间听一段恐怕是不好懂的。这就像我们以前学习物理、化学一样，我曾经有过这方面的经验。有一次上物理课的时候，我家里面有人生病了，

我大概一个礼拜当中请假断了课，回来之后好长时间对老师所讲的内容根本就听不懂，不知道他到底在讲什么。因为中间有一部分我没有听，没有听的话，我就没办法了知老师所讲的内容。现在有些人不管看光盘或者听课，刚开始就不认真：有时候打开收音机，有时候看一看光盘，这样肯定搞不懂的。不要说佛教那么深奥的学问，连世间的一些知识，你没有按照次第性、系统性地进行学习，恐怕也很难理解。这是我们自己的亲身体会，我想你们很多学过知识的人都会明白的。

因此，第一个希望是，大家以后应该有次第性地闻思。不管听任何一个法，从开头到结尾不要中间半途而废，也不要中间听一段、两段，这样对你来讲是不会有任何利益的。第二个希望是，大家听受佛法的时候不要有厌倦心。有时候遇到一些难题的时候觉得不懂，马上就放下来，世间人往往存在这种情况。因为他们把大多数的心思放在一些世间法上面，偶尔的时候把心思用在佛法上，那这样肯定不行。我们学习世间法也是这样，你一定要花一定的时间，花一定的精力；如果没有的话，那你不管学什么样的技术，都很难学得成。所以，一定要空出一定的时间来钻研，这是非常重要的。而且，希望大家在学习因明的时候不要怯懦，要具足一定的勇气。

我们在多生累劫当中流浪生死，如今遇到了佛法真的是非常难得，大家应该有珍惜之心。所以，在学习佛法时不能仅仅停留在词句上，应该深入钻研佛法的内涵；并且，应该有次第性地在善知识面前长期听受佛法。长期闻思的力量是不可思议的，只有这样，自相续的烦恼、邪见等不正当的分别念才会逐渐逐渐消失；一天两天不一定有立竿见影的效果，不可能有很明显的收获。因此，你如果不想学佛，那就另当别论了；如果



你真的想学佛法，那长期闻思这一点是很关键的。多年以来，我通过学习佛法而深深地体会到：不管是谁，再怎么好的根基，如果把佛法的闻思中断或者没有系统性的学习，那他的修证和对佛法的认识很难得到增上。

现在，世间人把大多数时间用在一些琐事上面，偶尔用一点时间来学习佛法，遇到看不懂的地方就责怪上师讲得不好，或者认为佛法里面说得不对等等，这样在自己的相续中染上了各种邪知邪见，最后放弃殊胜的甘露妙法，这是非常可惜的。当然，我并不是发现我们这里有这种事情发生，目的是提醒大家，学佛确实是一个漫长的历程，在这个过程当中，你可能要翻山越岭，中间也有一些坎坎坷坷、弯弯曲曲的路要走，在这个时候不能退失信心，一直要勇往直前，只有这样才会最终到达自己的目的地！

下面，我们具体讲足目派的二十二种负处。所谓负处是指辩论的时候对方生起的邪见，或者是他的语言有一些冲突、矛盾、错误的现象，也就是我们应该加以驳斥的对方的失败处。总之，负处就是败处，是应该加以遮止、折服的内容。

我们安立的负处是：敌论者有两种，不说过失和说非过失；立论者有两种，不说依据和说非理的依据。萨迦班智达的自宗大家应该清楚，不管立论者还是敌论者，除了这四种负处以外，其他的安立都是多此一举，没有任何必要。

外道和因明前派的观点与自宗并不相同。外道足目派说负处应该有二十二种，而萨迦班智达认为：这二十二种可以归纳在上面所讲的四种当中，因为有一些根本不是负处、不是过失，不应该加以折服；有一些虽然是负处，但是没有必要单独安立。

下面，在颂词当中说明负处并进行遮破。

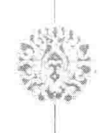
一、坏宗：

所谓坏宗之负处，即是说非能立支。

前面讲的说非能立支和不说能立支这两者，大家一定要搞清楚，不然我们遇到这些名词的时候会迷惑的。一个名词不熟悉的话，永远都是这样的。以前我们学数学等任何一门知识的时候，也是一个名词没有搞懂的话，以后碰到这个词的时候还是不懂，那就很麻烦。所以大家在学习的时候，一定要记住每一个名词的概念。

这里的意思是什么呢？足目派是这样认为的：当立论者提出“声音无常，是根之所量故”这样一个论式的时候，如果敌论者承许共相是根之所量与常有，并对立论者进行驳斥：“根之所量的缘故，声音是常有的。”这样遮破的时候，足目派认为后面的观点对前面是有害的。因为立论者认为“声音是无常，是根之所量故”，而敌论者认为共相是根之所量而且也是常有的，因此认为根所量可以遍及到常法，于是敌论者驳斥说“声音是常有的，因为根之所量故”，他们认为根之所量可以是常有的。这个时候足目派认为，前面的观点会受到后者的违害，所以这是坏宗之负处。

我们对此分析后认为，尽管敌论者遮破立论者的观点的时候有可能产生怀疑，但不会成为妨害。立论者说：“声音是无常的，根之所量故。”敌论者反驳说：“声音是常有的，根之所量故。”这样的话，声音到底是常有还是无常呢？可能会产生一种怀疑。但是这能不能真正违害前者的观点呢？不一定。因为后面常有的观点怎么会违害无常的观点呢？不会有违害，最多产生一种怀疑。如果产生怀疑的话，那么这就成为不定因，



它可以包括在说非能立支当中。因此，你们没有必要单独安立一个负处。

这个道理，我想很多人应该清楚。外道认为这是一种负处，但是我们通过分析后得知，它可以包括在不定因当中。包括在不定因是由于它的依据不充分。所以如果说“声音是无常，根之所量”的话，我们说不定。因为根之所量不仅涉及无常法，而且也涉及常法，所以这是一种不定因。

二、异宗：

所谓异宗之负处，了知遮破归不定。

所谓异宗就是有两个不同的立宗，对方认为其中一个立宗成为另一个立宗的理由、能立。比如前面立论者说：“声音是无常的，是根之所量故。”敌论者已经对此遮破说：“声音是常有的，是根之所量故。”在这个时候如果立论者经分析、观察后认为，诸法能遍及一切而瓶子柱子这些法不能遍及一切，在这种情况下立论者另立一个宗：“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切法。”因为前面的立宗“声音是无常的”受到别人的攻击没有成立，他就举另一个立宗说：“瓶子不遍及一切，同样声音也不能遍及一切。”这种立宗并不能建立第一个立宗，其实也不合理。足目派认为这也是应该折服的，所以安立为负处。

但是作者并不这样认为。为什么呢？因为这种说法是不合理的。怎么不合理呢？瓶子不能遍及一切的比喻说明根之所量只能遍及这一点（无常）而不能遍及常有，所以它成了一种能立而不能成为所立。足目派的观点是，这种在一个所立上面再增加一个所立的做法就是负处。但是我们经过分析后认为，所运用的这种推理实际上并不是所立而是一种能立；而依靠能立

来进行论证的话，这不成为两种所立或立宗，所以你们的观点不合理。

如果以这个能立作为所立的因，那这个因就可以包括在不定因当中。比如前面的“声音是无常，是根之所量故”这个论式，对方说“声音是无常”是第一个立宗，第二个立宗是“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切”，如果第二个立宗成为第一个立宗的因的话，那就成了不定因。为什么呢？比如说“山上有火，有烟之故”，这个时候你说“水的对立法是火”，用这个来论证前面的所立“山上有火”（外道的论典当中有这种比喻来说明），其实这是与所立没有什么关系的不定因。同样，前面说“声音是无常，根之所量故”，然后说“如柱子不能遍及一切，同样声音也不能遍及一切”，你根本没办法用这个推理来论证前者，由此这完全成了一种不定因。因此没有必要像外道所说的那样单独安立负处，而应该安立在说非能立支当中。

这两个破法，大家如果再三分析的话，就不是特别难懂。当然，如果方法搞明白就不是很难懂；如果方法没有搞明白，那不管是因明的哪一个推理，都不是很容易懂。

三、相违宗：

立宗与因等相违，若说立宗无所需，

未说则成因三过，因无过失非负处。

相违宗就是相违立宗的意思。相违宗有两种，一个是立宗与比喻相违，另一个是立宗与因相违。

首先，立宗与比喻相违。比如我们说“声音是常有的，如同瓶子”，声音是常有的，按理来讲应该举一个常有的比喻，像虚空或者无为法，但是他举了无常的瓶子，那么比喻和立宗



就是完全相违的。

然后，立宗与因相违。比如说“一切法是异体的，因为会合运用有实法的名称之故”，一切法是有法，异体是立宗，会合运用有实法的名称作为因。如果举了这样一个例子的话，对方认为一切法是异体的（异体指他体），而他体和会合完全是相违的。会合是指一体的东西，他体与会合之间是因和立宗相违。

这两种相违也应该是负处。足目派是这样认为的。

但是这种说法不合理。怎么不合理呢？因为所谓的立宗与因相违和与比喻相违，如果我们用推理来观察，则显然知道第一种比喻和立宗相违是一种不定因。为什么呢？因为“声音是常有的，如同瓶子”，瓶子是无常法，而常有和瓶子之间不会有同品比喻，根本得不到同品比喻，既是常有也是一种像瓶子那样的法在这个世界上是找不到的。所以说，同品比喻找不到的缘故，它可以包括在不定因当中。如果包括在不定因中，那么就是说非能立支。所以说第一个相违可以推翻，没有必要单独安立相违立宗。

第二个立宗与因相违，实际上立宗不能承认为一体，由此也不承认它所包含的会合是一体，因此没有相违的机会。为什么呢？因为一切诸法如果是他体的话，那么刚才所说的会合的物体也应该包括在里面。因为一切诸法不可能不包括会合物。所以一切诸法是他体，而其中的会合物是一体的东西，如果你能举出来的话，那么这两者是相违也可以说；但是一切诸法既然是他体，那么会合物也肯定是他体的，因此这两者不可能产生矛盾，这两者相违的机会是没有的。足目派认为因和立宗相违——他体和会合相违，但是我们分析后认为他体和会合不相

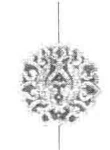


违，既然一切诸法是他体，那会合也是他体，所以不会相违。

再者，你们这样的立宗与因相违是口里说出来的相违，还是没有说出来的相违？如果是口里说出来的话，那在这里就是多此一举。为什么呢？我们下面会讲到五支的推理方法。因明前派认为因、喻，再加上立宗、应用、结论，总共有五支，自宗认为立宗没有必要。比如说“声音是无常的（立宗），所作之故（因），如同瓶子（喻），如同瓶子是所作性一样声音也是所作（应用），为此证明声音是无常（结论）。”依此论式得出声音无常的结论，对方有这样的观点。但是，对方观点当中的立宗是多余的。所以如果你口里说出立宗是多此一举，没有必要说出来。因为如果你有充分的理由的话，那即使没有说出来，声音无常的道理也可以成立；如果你没有充分的理由，即使说一百遍也没有什么用。它多余的原因就是这样的。

如果你没有在口里说出来，只是在自己的意图中立宗与因相违，那这可以归纳在不定、相违、不成的三种过失当中。而除了这三种过失以外，我们在分析论式的时候并没有别的过失，因此没有必要单独安立。它可以安立在三种相似因当中，没有必要像外道所说的那样单独安立一个负处。因此对方所承许的观点是不合理的。

足目派在印度来讲还是很厉害的，不像现在汉地有些人，自己认为逻辑学得很不错，其实真正的推理根本不会。但是足目派我们可以看得出来，他们的表面上的有些推理还是相当厉害的。自古以来，外道与一些藏传佛教的高僧大德也进行过辩论。历史上，印度的高僧大德们也经常遇到外道的辩论。但是现在好像外道与内道之间，真正以推理来进行辩论的情况在国内外都比较少。现在大多数人的思想是什么样呢？就是想发



展，要挣钱。很多人对真理可以说没有什么兴趣。在全球来讲，佛法的敌论者对佛法进行攻击的情况并不太多的，的确也是：你承认是你的事情，你不承认也无所谓。双方互相排斥的情况有是有，但不是特别多。

但我们作为一个佛教徒，应该了解佛教的这些推理。因为以后在弘扬佛法的过程中，如果遇到外道的攻击，我们就可以以正理来说服别人。但是遇到其他的宗教徒或者非宗教徒时，你不能用前天所讲的说妄语等狡诈的行为来进行制服，这是不合理的，这不是智者的选择。

四、舍宗：

舍宗归属不定中，第二负处乃无义。

舍宗是这样的，立论者首先立了一个宗，后来因为种种原因便把自己前面的立宗放弃了。比如立论者首先说："声音是无常的，是根之所量故。"于是敌论者进行攻击：根之所量不一定是无常，根之所量应该常有，因为根之所量还涉及总相、虚空等。这样对他进行反驳的时候，他就没办法回答，于是立论者说：我没有这样说过，谁说声音是无常是根之所量故？我从来没有这样承认过。他马上就变了，足目派认为这就是舍宗。

有些道友也是这样的，没有遇到事情的时候就说："啊！这个道友已经破戒了。这个道友不好，她是个坏人。"后来管家或法师进行询问的时候，她却说："谁说她破戒了，我从来没有说过，我根本没有这样说，这件事我不知道。"刚开始的时候她说得清清楚楚，最后一问她，原来的话就变了。所以有时候必须要有证人，如果没有证人，那在遇到违缘或者困难的时候，双方都可能不承认。一般西方国家做什么事情都需要证

人，包括结婚也要证人。原来爱因斯坦结婚的时候，他父母不同意，后来他们到别的地方找了几个证人，也举行了一个简单的仪式，因为他们害怕到时候不被承认。可见什么事情都要有证人，这是很重要的。如果没有证人，那就会像这种人，到时候不承认：谁说声音无常是根之所量故？我从来没有这么说过。我不会说这样的话，你放心好了！

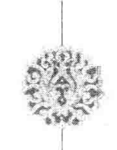
足目派认为这是一种负处，因为他刚刚已经承认了，但第二次却不承认，所以应该制服。作者认为，这不应该制服，为什么呢？因为这是对能立还没有生起真实定解的原因导致的：他先说是根之所量，后来说不是根之所量，这说明立论者对因还没有产生坚定不疑的定解，由此它可以包括在不定因当中。

而且，在他刚开始承认“声音是无常，根之所量故”的时候，你就应该马上说“根之所量不一定是无常”，当下你就应该用你的语言来进行推翻，而到第二次的时候你就不应该说他了，可见敌论者也有一定的责任。或者，当有些道友说别人的过失的时候，你当下就应该说：“这个人不一定是坏人，她不一定破戒，你不应该这样说。”当时她承认的时候你不制服，到后来你才开始制服，这已经迟了。所以，作者的观点是刚开始就应制服，没有必要安立第二种负处，这没有任何实义。

五、异因：

异因如若词圆满，不定未完非负处。

立论者认为：一切别法（别法和总法中的别法）的自性是一体，因为有量之故，就像泥碗一样。他已经肯定了世间中的所有别法全部是一体，因为有量的缘故。敌论者对他进行反驳说：痛苦、快乐等也属于别法，但它们并没有量。这是敌论者用痛苦和快乐等没有量来制服对方的观点。那个时候对方马上



就变了，他说别法中有两种：一部分是有量的，这些我承许；而痛苦、快乐等我并没有承许有量，它们是无量的。有量无量是指具不具足身体，但主要是指具有微尘。他首先承认一切别法全部是一体的，因为有量之故。后来他看自己的观点好像立不住脚，于是就说：我所谓的有量并不是说所有的法，是指个别的法，痛苦、快乐等除开，而其他法是一体，因为有量之故。足目派认为，他在最初的时候没有好好鉴别，已经立了宗，后来才进行辨别，这是不合理的，所以应该成为一种负处。

其实在进行辩论的时候，你确实应该先看看自己是不是已经真正立宗，如果已经立宗，那么后来就不能有很多分析和变化。如果认真观察，就会发现我们在说话的时候往往会有一些不合理的地方。你们可能还记得吧，上师如意宝在课堂上也说过，有一次迦秋喇嘛（一位瑜伽士）到法王那里，他讲了一些现代社会的状况以及古代的历史。当时他说所有陶瓷碗都非常不好，它怎么样让人生病，怎么样对身体不好。一直讲这些，讲了很长时间。讲完之后他突然发现，上师正拿着一个外面画有八吉祥图案的古瓷碗，一个很古的陶瓷碗。于是他的话题马上就转了："不过，古代的陶瓷碗对身体很好。"法王很聪明，马上知道迦秋喇嘛是因为看见了他的碗，才转变的话题。后来法王在课堂上也说了，古代的碗对身体好，这完全是当面编出来的。其实立论者说话也像这样，刚开始的时候他说一切别法是一体，因为有量的缘故；后来发现别法里面的苦乐等没有量，于是就说：除了苦乐以外，其他的别法都具有量。足目派认为，这也是一种负处。

只要我们稍微进行分析，就可以了知这种说法不合理。原

因是这样的，立论者（这里基本上是讲立论者的过失）的语言全部说完了没有？圆满结束了没有？如果圆满结束，那就是前面所讲的能立不充分，也就是理由不充分，所以它可以包括在不定因中。因为你前面说“别法的自性全部是一体，因为有量之故”，并且话已经说完，那当出现苦乐等例外情况的时候，你就没有什么可说的了，因为它们并没有量，所以这是不定因。“若词圆满，不定”，若词圆满就是不定因。

“未完非负处”，没有说完则不是负处。为什么不是负处呢？因为一个立宗可以利用很多因来进行论证，比如声音是无常的，它是所作之故；声音是无常的，它是有为法之故；声音是无常的，它是刹那刹那灭尽之故，等等。同样他们也可以说：一切别法是一体的，有量之故；一切别法是一体，无量之故，如同苦乐等。所以，在心里的意图或所论证的道理不相同的情况下，对一个立宗可以用很多不同的理由来进行论证，这也不会有过失。

所以可以这样说：论式全部圆满的话，它可以包括在不定因当中，因为能立不完整。如果还没有说完，那现在（这么早的时候）还不能判决，应该再进行观察；在进行观察的过程中就会知道，这并不能立为负处，应该包括在非负处里面。所以，不能单独安立这样的异因。

六、异义：

异义立论不定故，负处敌论非过咎，

由说而言予折服，非为除此之负处。

对方是这样讲的，辩论时口出与本义毫不相干的语言（音同义不同），这也是一种负处。

这一段，在蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面有一些括号，里



面有“藏文”或“藏文写上”的字眼，意思是在藏文的写法中才能看出所举例子的意义。本来要在括号里加藏文，但后来没有加，就成了这样。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”在藏文中，“常有”这个词的发音与“推理”是完全相同的，它们是同音词。如果将常有说成推理，那这也是一种负处。

当然，如果从汉语上讲，可能大家更容易理解。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”本来“常”是恒常不变的意思，但对方光在词句上挑毛病，马上用长短的长来理解，这样的话就与它没有什么关系。这就像一个人说：我的女儿已经出家了。但另一个人却说：你的女儿出嫁了，她嫁给谁啊？她丈夫的名字叫什么？马上将出家混为出嫁来挑毛病。对方认为这种辩论是异义的负处，因为他运用的是没有任何关系的语言——同音词（音同，但意义完全不相同），所以这种说法应该予以折服。

但是这种负处不合理。原因是什么呢？因为，如果是对立论者来讲，这就不一定，它可以包括在说非能立支中，因为它是不定因。比如我是立论者，我立宗说：“声音是常有的，非所见之故。”如果我自己说的是长短的长，这样的话，我的能立就不具足。对别人说的时候一定要具足能立，如果能立不具足或理由不充分，那就应该包括在说非能立支中。如果是从敌论者的角度来讲，本来是说“声音是常有的，非所见之故”，但他将常有的常理解成长短的长，那他所说的过失就不圆满。既然要遮破对方的观点，那就要说一个很好的过失，但是他并没有说出过失，自己所说的只是一种误解而已，因此它不能单独安立为其他负处，应包括在说非过失当中。

前面所讲的，萨迦班智达对敌论者和立论者分别安立的两种过失，我们一定要记住。因为对方二十二种负处中的大多数，都可以包括在前面所讲的立论者的过失当中，也有部分归在敌论者的过失里面。

七、无义：

无义说非能立支，此外他者实非有。

足目派认为：口中所说的话没有任何意义，就像以字母的顺序来说一样，这就是无义负处。《自释》中也举例说："'嘎喀嘎阿[①]'是'加恰加呀'，因为'打塔打拿'之故。"或者"bpmf是aoe，因为zcs之故。"这样来推的话，谁也不知道到底在推什么？这是从字母方面来讲的。其他方面也可以说，比如："你是中国人，因为美国人的缘故，就像新加坡人一样。"这样说的话，别人也不知道到底在说什么。

其实，这种负处没有必要单独安立。对立论者来讲，它可归在说非能立支当中，因为他说的理由一点都不充分，并没有说出真正的依据。因此，单独安立的意义一点都没有。

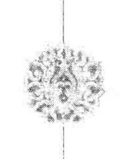
八、不可解义：

不可解义非义名，摄于说非能立中，

具义说三敌论者，不解绝非立论负。

足目派这样认为，如果说了三遍还不懂，那就是不可解义，它应该是一种负处。比如，立论者明明说了三遍：声音无常所作之故、声音无常所作之故、声音无常所作之故。但敌论者：啊？啊？说什么呀？一直听不懂，或者听不清楚。这是不

① 藏文字母发音，下同。



可解义的负处。

萨迦班智达分析说，将这种情况单独安立为一种负处不合理。为什么呢？因为，作为立论者来讲，如果他故意说一些不共称的名词，比如本来应该讲“声音是无常的，所作之故”，但是他故意用一些我们根本不懂的英语、日语，或者虽然是中国语，但用的是中国语中的从来没有听过的古文。很明显，他在故意刁难，那肯定听不懂。或者他以速度特别快的语言来说，导致别人根本听不清楚。原来我们学院有一位堪布，他辩论的时候声音特别快，大家都听不清他在讲什么（这是我去另外一位堪布那里，听到这位堪布在磁带中提他的名字，我才知道的）。他的话根本听不懂，谁也没办法了解。或者他有其他的目的，用其他理由来进行论证，等等。依靠这些语言实际上并不能理解它的意义，所以这些可以包括在说非能立支当中。

如果他一五一十说得非常圆满，而且很有次第性，里面的内容讲得非常细致，比如“声音是无常，所作之故，如同瓶子”，一个字一个字讲得清清楚楚，但是敌论者并未听懂。一遍不懂可以说两遍，最多说三遍，如果还不懂那就说明敌论者太笨了。这是敌论者的负处，不应该是立论者的负处。

九、缺义：

缺义诬赖无关语，归属非能立支中。

足目派声称：说出前后毫无瓜葛的一些抵赖语言，比如前面说的是“柱子是无常的，所作之故”，但是后面却说“柱子是无常的，虚空的缘故”，像这样说一些没有任何瓜葛的抵赖语言来故意刁难，就是缺义负处。

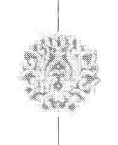
我们可以这样说，这不应该单独安立为一种负处，因为它是理由不充分，应该包括在说非能立当中。

十、不至时：

不至时即序颠倒。如若解义非负处，

若不解义则归属，说非能立支之中。

足目派这样认为，如果论式言词的顺序颠倒，那就是一种负处。但萨迦班智达认为，顺序上颠倒不一定是负处。如果能了解意义，那就不是负处，比如金质的黄色瓶子和黄色的金质瓶子，因为这两种语言完全可以表达所要表达的内容和意义，所以不是负处，而是正确的语言。假设不能理解它的意义，那就应该包括在说非能立支当中，没有必要再单独安立一种负处。



Chapter 81

下面继续讲二十二种负处。

十一、缺减：

缺减二支之过失，无立宗等非负处。

我们下面会讲五种支，五种支是比喻、立宗、因、应用和结论，总共有五种。足目派认为如果这五种条件中一个条件不具足就不算真因，这也是负处。而且，以世亲论师为主的印度因明前派的诸多论师也认为，利用推理的时候必须具足这五种支。

但是自宗不这么认为。按照我们的观点，如果应该具足的二种支没有齐全才成为过失，因为这样就不能理解论式的意义。我们在第十品当中也讲过："宗法成立相属定，即因无误之法相。"我们讲自宗因的法相的时候，第一个条件宗法要成立，第二个条件它们同品和异品之间的关系要确定。如果这两个条件已经具足，那才是因的无误法相。我们只承认二种支，宗法、同品遍和异品遍（关联确定）要具足。也就是说五支当中的比喻和因一定要具足，在五种支当中其他的三种是多余的。这一品的下面也会说这个问题："五支立宗与应用，结论三者属多余。"五支中的立宗、应用、结论这三者是多余的。

这样一来，自宗认为前面所承认的立宗等三者不具足并不是过失，因为即使这些没有也可以懂得意义。如果不是过失，那就不该成为负处。因此对方认为的缺减负处是不合理的，因

为立宗等三者是多余的缘故。

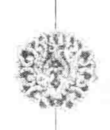
十二、增加：

增说摄于非能立，汝之观点非负处。

足目派是这样认为的，在进行推理的过程中如果该建立的道理已经建立完毕了，再在这个上面重新增加因或者比喻，那就是多余的，这也是一种负处。比如说“声音是无常的，所作之故，犹如瓶子，犹如柱子”，在论式中讲两个比喻的话，外道认为是多余的，这是增加负处。或者说“声音是无常的，是所作之故，是有为法之故”，引用两种因的话，外道认为这也是增加负处。

我们对此怎么回答呢？按照我们的观点，佛教因明学的论式是固定的，它的逻辑是很严密的，在没有必要的情况下增加比喻和因是一种负处，但是这没有必要单独安立负处，它可以包括在说非能立支中。而对足目派的观点来讲，这不会成为过失。为什么呢？因为你们特别喜欢胡说八道、胡言乱语。外道将根本不需要的五支也认为是需要的。当然，外道的五支跟因明前派的五支还是有很多方面的差别。外道没有这样严密的逻辑，因此从对方的观点而言，增加一些因和比喻不会有什么过失，不应该成为负处。所以说“汝之观点非负处”，以你们的观点来看这很难称为负处。

现在世间上有很多人在学哲学、学逻辑，我在与这些大学生交往的过程中，往往感觉到他们的逻辑思维能力一点都不敏锐。为什么呢？因为他们的推理并没有可靠性，他们在讲话时经常都是用“我觉得如何如何”这样的推理。虽然他们上过大学，读过研究生，但这些人在对佛法和世间法判断的过程中所运用的很多推理是不完整的。学过因明的人和没有学过因明的



人在交流的时候就会发现：没有学过因明的人始终认为，这个也不对那个也不对，原因是他们往往以单方面的道理进行论证。其实，这就是我们所说的不定等相似因。因此大家在与人交往或辩论的过程中，一定要以比较严密的逻辑来推断，这是非常重要的。

十三、重言：

重言词重非过失，义重归摄非能立，

彼亦论式立为过，长篇故事非为错。

对方认为重言也是负处。这个分为两个方面：一个是词句上的重复，比如“声音是无常，声音是无常”，一个词句重复两遍的话，外道认为这是声音上、词句上的重复；另一个是意义上的重复，比如说“声音是无常之法，声音是毁灭之法”，这样词句虽然没有重复，但是意义重复。诸如此类的词句和意义的重复应该安立为负处，对方是这样认为的。

而我们自宗认为，词句的重复没有必要单独安立为负处。为什么呢？因为如果它的意义也重复的话，就包括在意义重复当中；如果意义没有重复光是词句重复，实际上问题不是很大。为什么呢？因为在有些意义不重复的情况下词句重复也是有必要的，比如说：你高兴就高兴吧，看就看吧，吃就吃吧，住就住吧。等等，里面也间接隐含着另一种意思。所以从词句上看好像是一种重复，但是意义并不重复。

噶当派的有些教言也说，如果是讲一些重大的事情，意义和词句即使重复也不矛盾。比如在有些情况下为了引发别人的注意，就说：请你注意！请你注意！等等。有时候，词句和意义的再次重复也很有必要，因为它有强调的作用。

上师如意宝的《忠言心之明点》当中就有类似的情况，在

讲闻思修的时候用了三个颂词。这是因为修行特别重要，所以讲完后，为了再次强调就又用了一个偈颂。当时上师讲，按照一些传承上师教言，一般来讲我们的语言最好不要有重复，说每一句都要重复两遍才能完成，这也是语言上的一种过失；但是在有特殊必要的情况下，语言和意义重复也并不会有矛盾。而在阐述论式的过程中，语言和意义的重复就成为过失。正在进行因明的推理的时候你说：无常无常或者看吧看吧，这种方式是错误的，因为因明的逻辑是比较严格的。虽然这可以成为论式的一种过失，但是不管从敌论者或者立论者来讲，它可以归属在我们前面已经安立的四种过失当中。

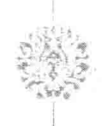
如果是长篇小说或者比较复杂的问题，你为了说清这个道理，在见证者面前再次宣说也不会成为负处，不会成为错误的语言。有些比较重要的事情或者一些理论性较强的道理不一定三言两语就能表达出来，这时详细说明也不会有任何过失。所以，对方所安立的重言负处也不合理。

十四、不随说：

不随说若敌论者，未说立论之诸言，

非过需说未宣说，则摄不能难之内。

足目派认为，在大众场合中立论者已经说了三遍，对方应该清清楚楚听懂了，但是对方什么话都没有说，一言不发，这是不随说负处。比如我说“声音是无常的，所作之故”，已经说了三遍，而对方一点反应都没有，一直在那呆着，这就是不随说。外道的意思是，我说了“声音无常，所作之故”后，对方应该马上跟着说一遍“啊，你说声音无常所作之故”，跟着说完了以后，他再对我进行提问。如果对方没有跟着我说，就有不随说的负处，外道是这样认为的。



但是我们观察后认为，所谓的不随说对敌论者来讲也不一定成为过失。为什么呢？因为我们在前面并没有这样的承许：立论者说三遍，然后敌论者也跟着说三遍，就像老师给学生教书一样学生也跟着老师念三遍。如果有这样的承许的话，我跟着你念三遍然后再回答也是可以的。但是没有这样承许的缘故，所以不会成为过失。

如果需要说的道理没有再次宣说，当然这是一种负处，但是它可以摄在不能难当中。不能难是对敌论者和立论者都可以用的一种词语，对敌论者来讲可包括在不说过失当中，对立论者来讲可以包括在不说能立当中，除此之外不会有什么过失。

其实在辩论场合中，除了一些特殊情况外，是不用随说的。在有些特殊情况下，对比较关键的问题可以随说，比如说我是立论者，我承认太阳从西方升起来，这个时候敌论者害怕到时候我不承认自己的立宗，所以通过随说对我的观点加以证实：这是你说的啊！你说太阳是从西方升起来的，你要记住啊！你不要变啊！在这种情况下，对方再次给我说清楚也是可以的。

如果没有这种情况，对方说什么你跟着重复是没有必要的。虽然在有些特殊情况下随说也是可以的，但这毕竟是特殊情况。我们并没有承诺你说一遍后，我先原原本本跟着说一遍然后再进行回答。我们没有这样承认过，所以这根本不是一种负处。即使是负处，也包括在前面所讲的敌论者和立论者两种负处中；除此之外，没有必要像你们所说的那样，单独安立为不随说的负处。

十五、不知义：

不知义于敌论者，非为不能难之外。

外道的意思是这样：立论者说了他的观点后，见证者已经懂得了这种观点，而敌论者却未能听懂。比如说“具有项峰垂胡的动物是黄牛”，这个时候见证者已经明白了立论者所说的意义，但是敌论者还没有听懂，外道认为这是不知义负处。

但是我们对他分析，其实这跟前面的不随说一样，就敌论者而言这不会成为一种负处，为什么呢？因为这并不是不能难（不说过失）之外的过失。

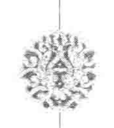
见证者已经懂了立论者的意思，在有必要说的时候敌论者却没有说，这是不说过失。不说过失可摄于自宗安立的敌论者的两种负处中。也许他没有能力对立论者答复，也许他不愿意答复——心情不太好所以不愿意开腔（有些人不管是辩论也好辅导也好，在心情不好的时候什么话都不想说，只是：嗯，嗯，是吧）。也许是举不出过失，也许是不想说，但不管怎样都包括在不说过失当中。

敌论者的任务就是要说过失，因此不知义已经包括在不说过失中了，没有必要再单独安立一个负处，所以对方的观点不合理。

十六、不能难：

不能难者属不说，能立支抑不说过。

对方这样说的，比如双方正在对像“声音无常，所作之故”诸如此类的问题进行辩论的时候，其中的一方，不管是敌论者还是立论者，应该对另一方进行回答，但是他并不回答，只随便唱诵其他的道歌或世间歌曲，这就是不能难的负处。本来，两人之间辩论得非常激烈，一方提出来的问题应该得到另一方的重视，可他却只是唱歌，根本不管对方的观点，所以这也成为负处。



本来在短暂的辩论时间当中，心不应该这样散乱，但我们有些道友在辩论的时候，也经常做其他的事，或想其他的事。按照对方观点，这是一种负处。在辩论的时候应该集中精力把心思放在辩论的问题上，要好好进行分析，可是他一直唱一些其他的偈颂，这显然不合理。虽然不合理，但我们认为这没有必要单独安立为不能难的负处，它可以包括在不说能立或者不说过失当中。如果是立论者，就是不说能立，因为他根本举不出任何理由，只做无关的事——唱歌；如果是敌论者，那就是不说过失，因此没有必要单独安立。

通过上述分析，我们就可以看出：佛教逻辑的的确确是非常殊胜的，只要我们懂得这种道理，在任何一个辩论场合中一定会获胜；但是，如果我们不懂佛教的说法，能不能战胜对方（尤其是外道），那就不好说了。所以我觉得，学习因明、中观等论典之后，对佛教的道理应该会生起信心。

十七、避遁：

避遁真实非负处，有狡猾归不能难。

对方是这样说的，辩论的时候本来应该向对方发过失，但这个时候他却说“我现在不空，没有时间”，或者说“我生病了，不行了”，然后马上放弃辩论，这就是避遁的负处。对方认为，本来不该放弃，但他却说不空或生病而逃避，在辩论场所当中这绝对不行，所以这应该是一种负处。

我们认为，这并不能单独立为负处，应该一分为二地分析。如果他真的遇到了生命危险，或者戒律受到威胁，真的有一些不得不承办的事情，那他说不空等也是合理的，因为这个时候和别人辩论并不是很重要。如果他在这个辩论场所待下去生命有危险，那他肯定不空。所以，这不应该安立为负处。或

者说他真的病了，得了急性阑尾炎，实在忍不住，马上要找救护车，病得这么严重的时候，你还给他加上一个负处的罪名，这是不合理的。所以，真的病了的话，他就可以这么说，因为这是事实。可见，这种情况并非负处，因为它是事实，不应该加以折服。

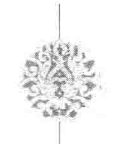
在辩论的过程中，如果一方觉得另一方的言辞特别尖锐，自己实在没有能力对付，于是便以狡诈的行为假装："啊，我得病了！啊，不行了！你不要给我说话，我想睡觉，我已经打瞌睡了。我马上要走了，你等一等，我不行了。"在这个时候搞一些小动作，那这种情况就是他的负处。不过，虽然是负处，但也没必要单独安立。如果是敌论者，因为他不说过失，所以包括在不说过失当中；如果是立论者，就包括在不说能立当中，所以说没有必要单独安立。

十八、认许他难：

认许他难知不知，依次不定不说过。

认许他难从知与不知分析，依次是不定与不说过，我们是这样回答的。

对方认为，在辩论的过程中，立论者说"你是盗贼，是士夫的缘故"，如果敌论者对此回答说"你也是同样的或者你亦是"，这样回答，那说明敌论者已承认立论者是盗贼，而且也间接承认自己也是盗贼。因为立论者说"你肯定是偷盗者，你是士夫的缘故"，但敌论者并不说其他的话，只说"你亦是"。你亦是的话，那其实是说不仅我是盗贼，你也是，因为"亦"字里面已经隐含了我们两个都是盗贼。这样的话，敌论者便将自己的过失归咎于立论者，可见这是一种负处，它叫做认许他难负处。



对他们的这种观点，我们驳斥说：这个问题还需要分析。如果是士夫就成了盗贼，那么你（立论者）也成了盗贼，应该这样回答。而足目派认为：立论者说“你是盗贼，是士夫的缘故”的时候，敌论者不应该说“你亦是”，不能这样说。对此我们回答说：是士夫的缘故就成为盗贼，那立论者自然也就成了盗贼，可见敌论者这种说法是合理的；但这一点立论者不承认，因为士夫不一定全部是盗贼，那这种因就是一种相似因。可见，我们光用士夫的因来证成所有人是盗贼并不成立，我们应该对他说不一定。

如果敌论者不知道这是一个相似因，那当然是一种负处。本来这种推理是相似因，但你（敌论者）却认为它是真实的因，那你自己就承认自己是盗贼了，而且也承认别人是盗贼，就是说把这种过失推给了另一方，可见这是一种负处，包括在不说过失当中。

十九、忽视应可责难处：

忽视应可责难处，辩双不能难中摄。

如果立论者运用一个相似的因，而敌论者无力观察，也实在没办法将它推翻，便断然舍弃，那这就是忽视应可责难处的负处，对方是这样认为的。

我们可以这样说，这种负处可以包括在不能难当中。如果是立论者，就可以包括在不说能立当中；如果是敌论者，那可以包括在不说过失当中。因为，如果真正是一种相似因（不定因、相违因等），而且敌论者无法反驳、不能观察而断然放弃，那就可以包括在上面所讲的两种过失当中。可见，没有必要单独安立忽视应可责难处这种负处。

二十、责难不可责难处：

责难不可责难处，唯不能难之负处。

足目派认为：本来对方没有什么过失，但另一方却故意给他妄加过失，也就是通过势力、通过辩才把过失强加在对方身上。别人本来没有讲过有过失的词句，但另一方却故意这样说，所以这成为一种负处。本来对方没有过失，但却给他增加一些过失，这就是责难不可责难处的负处。

我们回答的时候可以这样说，这并不能成为负处，因为这是自己没有能力推翻对方的观点，所以这种实在没有办法的情况并不是不能难以外的负处，它应该包括在上面所讲的不说过失和不说能立当中。因此，这没有必要单独安立为一种负处。

二十一、离宗义：

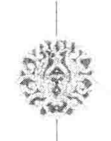
彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。

比如，外道数论派认为，有的东西不会毁坏，无的东西不会产生。也就是说，他们首先从实相的角度讲：凡是有的东西就不会毁坏，而没有的东西也不会产生。这就是他们宗派的宗义（观点）。然后他们又说了两种与之矛盾的观点，在主物当中一切都可以显现，也就是说没有的东西可以从主物当中产生，而有的东西也可以坏，也就是融入自性（主物）。这显然已经离开了他们的宗义，所以这是一种负处（离宗义的负处），足目派是这样认为的。

我们进行观察，其实它可以摄于不说能立支当中，因为他们的说法前后矛盾。因此，没有必要单独安立离宗义的负处。

二十二、相似因：

相似之因为负处。



对方这样认为，前面所说的不成、不定和相违三种相似因是一种负处。

我们对之回答，相似因立为负处千真万确，这并没有什么错误，但是这些全部可以包括在说非能立支和说非过失当中，没有任何必要单独安立。

可见，上面所讲到的足目派的二十二种负处都不合理。还有，如果这样分，因为世间每一个人的说话方式都不同，那立出来的负处就有千千万万、无边无际，所以这没有任何必要。如果这样安立，那二十二种肯定不够，所以我们应该归纳，前面也讲了归摄很重要。实在没办法归摄的，可以单独安立分类；如果能归摄，就应归在它的种类当中。因此，足目派所说的二十二种负处不合理。

下面讲相似的能破——似能破。

分的话，似能破有二十四种，这包括在下面的三个偈颂当中。这些内容都比较好懂，因为似能破全部是相似因，主要从立宗、因和比喻三方面进行分析。所以我只给大家简单提示一下，你们自己看讲义。其实，似能破的道理在《集量论》中也有，《观理论》中也讲得比较清楚。现在的因明书，比如沈剑英的《佛家逻辑》、《因明学研究》等等，这些书对部分道理也讲得比较清楚，大家可以参考。因此我在这里不详说，大家自己分析就可以了。

值遇未遇相似因，恒常无说与未生，

果法同法及异法，分别无异与可得，

犹豫知义及应成，皆是集量论所说。

以上有十四种相似能破，这在陈那论师的《集量论》中讲得非常清楚。《集量论》已经翻译成汉文，方便的时候我给大

家讲一下，这些相似因并不是特别难懂，讲完了以后大家应该会明白的。

观理论谓增与减，言说未言及正理，
各喻所立无常作，生过相似似能破，
如是所许二十四，陈那已破法称置。

前面《集量论》中讲了十四种似能破，这里《观理论》中又讲了十种似能破。这样，《观理论》和《集量论》所讲的似能破全部加起来，总共有二十四种。这些似能破，陈那论师已经从不同的角度遮破完了，所以法称论师在《释量论》中没有再遮破。

其实这里的似能破比较容易遮破，比如说："海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子。"本来这是一个正确的论式，但敌论者陷入了一种没有意义的状态当中，他诬陷说：你们刚才所承认的"海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子"的观点不合理，怎么不合理呢？请问：因和所立之间的关系是接触还是不接触？如果因和所立之间的关系是接触，那么就像江河水和海水融为一体一样，成了不可分割，这样就没办法证成。如果它们是他体（不接触），那么就像声音是眼睛的所取一样，永远也不能得到正确的结论。他们以这种方式来进行辩论。大家都知道，因和立宗之间是依靠遣余来进行破立的，不可能一一观察接触还是不接触。可见，对方所说的这些道理与正理没有任何关系，完全不相符。我们通过这种方式很容易就能遮破对方的观点。

我这里只以值遇、未值遇为例，象征性地提示一下，之后你们自己看书，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面讲得比较清楚，但里面只讲了对方的观点并没有进行遮破。遮破的道理在《量



理宝藏论自释》中讲得比较清楚，《集量论自释》、《观理论讲义》也讲得非常清楚，我们以后肯定会了解这些道理。

总结偈：

未知此等似能破，讲说诸大论典者，

多数未了前观点，故乃笼统分开诠。

如果我们没有了解上面所讲的二十四种似能破，那在讲解一些大的论典，像《集量论》、《正理门论》等这些论典的时候，就有一定困难，尤其会对对方的观点不清楚。其实，对方这些观点我们现在用得并不是特别多，不太清楚也没有大的问题。所以萨迦班智达在这部论典中，只是大概地宣说了二十四种似能破。

Chapter 82

下面，我们讲辩论语言的分类。

己三（辩论语言之分类）分三：一、由补特伽罗而分类；二、由必要而分类；三、由论式而分类。

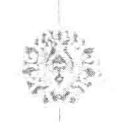
庚一、由补特伽罗而分类：

三种人有六说法。

三种人是指立论者、敌论者和见证者，这三种人在辩论的时候有六种说法。对立论者来讲有建立自宗和除过失，敌论者有询问和说过失，见证者有裁决和分析，总共有六种说法。

一般在比较正规的辩论中，敌论者应该遵守自己的规矩，立论者和见证者也是同样，在辩论的过程当中不能一直互相插嘴、互相提问，各人有他自己应该遵守的规矩。

立论者首先要建立自己的观点，我承认声音是无常的或者中观自续派的观点是正确的，等等。建立自己的观点的时候，敌论者给他发太过，说他的过失，说他所立的宗不合理。在这个时候，立论者就开始遣除过失，此时不能啰啰唆唆地说很多，因为自己毕竟是立论者。如果你是立论者，那在因明辩论中别人运用论式的时候，如果你觉得他的观点合理（比如别人说“声音是无常，所作之故”），你说“承许”就可以了；如果你觉得他的观点不合理，那只有三种回答，要么说“相违”，要么说“不成”，或者说“不定”。一般来讲，在非常如法的辩



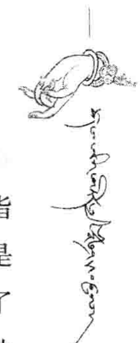
论场合中，除了这八个字以外，立论者不会说很多。

现在有些辩论场所，你说一句我说一句，双方争来争去，其实这是立论者和敌论者之间的关系没有处理好。当然，在陈那论师和法称论师的因明当中也说，辩论双方偶尔互相探讨、互相分析也是可以的。但一般来讲，尤其是大的辩论场所，立论者的语言是很少的，只说“承许”、“不成”、“不定”等等，除了这些以外不会说很多的。归纳起来，立论者的任务就是建立自己的宗派和排除别人所发的太过。这就是立论者语言的范畴。

敌论者对立论者有进行询问的权利。比如对方说“声音是无常的，根之所量故”，敌论者可以问：你说的是五根的所量还是意根的所量？在有些问题上可以对立论者进行询问，这对敌论者来讲是允许的。因为有些人的说话不清楚或者他的观点有点模糊，这时敌论者可以对他询问。问完之后就开始驳斥对方的观点，开始说过失：你这种观点是不合理的，为什么呢？然后就开始用论式遮破。所以说过失主要是敌论者的责任。

而立论者一般没有必要说过失。因为他是建立自己的观点，只要这个成立就可以了。比如我说“前世后世是存在的，这没有任何违害”，当我建立这个观点后，敌论者站起来对我反驳。如果他反驳不了我，那不用说他的过失，我已经胜利了；如果他能反驳我的观点，那我已经失败了。立论者应该是这样的。

或者换一个角度，对方作为立论者，你站起来和对方辩论。如果你非要说不可，或者你想说得不得了，那你可以说：“不不不，在这个问题上你如果持这个观点，如果认为你的观点能站得住脚，那你坐下来，我对你进行辩论。”然后你变成

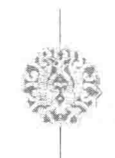


敌论者，开始对他进行反驳，真正的因明辩论应该是这样的。

见证者有两种责任，一个是裁决，一个是分析。裁决是指两者辩论到最后，结果谁输谁赢应该由见证者来抉择。尤其是在一些大的辩论场所，双方所辩论的内容比较多，见证者为了不忘记应该把前面的问题记录下来再进行裁决。在有些地方他要分析：你刚才说得不对，你刚才这样建立自宗不对，应该是这样的……对此进行分析，是见证者的任务。他不可能站在敌论者的角度对立论者发太过，这是不合理的；或者他站在立论者的位置上，让敌论者给自己发个过失等等，这也没有必要。因为三者的分工是很清楚的。

当然不管外道内道，有些辩论不一定完全用论式进行，通过一些道理来说服的现象也是比较多的。自古以来，很多修行人在辩论的时候，就是通过一些道理来说服对方。现在世间上很多的研讨和辩论，也往往是通过道理来互相交流的。

佛教中有这样一个故事，有一位僧人的辩才很不错，有一次他到一个外道的施主那里，那个外道的施主正在前额上敷牛黄，然后又在头上戴贝壳，做一些这样的仪式。僧人问他：你在干什么？施主说：我为了把凶恶的事变成吉祥而做一些吉祥的仪式，这样做之后，自己的一切就会变为吉祥。僧人问：用什么样的方法才能吉祥？施主说：第一，用牛黄可以得到吉祥。僧人问他：用牛黄得到吉祥是不是有点不合理，你把一点点牛黄敷在头上不一定能吉祥，因为牛黄如果真的能带来吉祥，那在牛的胸腔里面牛黄一直是存在的，但是牛却经常被人们宰杀或食用，牛黄并没有遣除这些凶恶之事，所以你暂时把一点点牛黄敷在头上能不能遣除恶兆啊？当时，那个外道没办法回答。僧人又问：你还有什么样的方法能带来吉祥？外道



说：海贝被海浪冲到海边后，因为天气炎热而死亡，它所剩下的贝壳也是吉祥物。僧人说：这也不一定成了吉祥物，因为虽然海贝昼夜都生活在贝壳里，但是也没有依靠它获得吉祥，最后还是遭到死亡，因此你现在暂时戴在头上怎么会得到吉祥呢？僧人这样一说，外道也没办法回答。

当然，我觉得这是僧人以一种方便对外道进行的破斥。如果真的按佛教的观点来看，这些吉祥物应该有一些吉祥的缘起，不一定因为牛黄在牛身上没有能起到拯救的作用，所以在人身上也起不到吉祥的作用。当然我们没有必要站在外道的角度来辩护，但实际上有些缘起的确是不可思议的。比如药物或者一些特殊的物质有不可思议的缘起，这些缘起结合的时候就能得到一些利益，这种现象是有的。

还有一个辩论的故事。以前有一位瑜伽士住在山洞里面已经很多年了，最后他散乱的头发上住有很多的小鸟——鸟窝筑在他的头上，洞口和他的脸上连有很多的蜘蛛网，他一直这样住在山洞里。当时有一个人派了四个人到瑜伽士那里去辩论，准备收服他。虽然这位瑜伽士对因明的论式不是特别懂，但是他的修行境界很高。那四个人到瑜伽士面前的时候，一看他穿的狼皮的毛全往外翻，有一个人就问他：你为什么反着穿衣服，这不符合自然规律。瑜伽士说：这非常符合自然规律，原来狼皮在狼身上的时候毛都是朝外的，不是朝内的；如果我们把衣服毛往里翻（像现在的有些衣服那样），这才是不符合自然规律的，而我的穿着跟原本的规律非常相合（现在大城市很多人的衣服的毛全部都是往外翻的，跟牦牛一样，这可能符合自然规律吧）。另一个人害怕他们辩不赢，就说：好吧，我们不说这个，我们还是在佛教的精华方面辩论吧。瑜伽士说：对

佛教的精华，我们的分别念到底能懂多少呀？萤火虫的光不可能测度太阳的光芒，佛法是不可思议的，我们以分别念来衡量是特别困难的。这个人也哑口无言了。后面两个人对他的修行等方面也进行辩论，结果瑜伽士无作的修行和智慧完全胜伏了他们的分别念的言词。所以我们有些人什么修行境界都没有，光是在因明的道理上寻伺，虽然能立出一点论式进行辩论，但是在有些境界相当高的修行人和瑜伽士面前就显得特别的脆弱。

总之，现在世间中真正的辩论跟因明逻辑的规律应该是完全相同的。立论者、敌论者和见证者这三者齐全就可以对问题的胜负作出抉择。所以从补特伽罗的角度，我们安立六种分类。当然辩论的方法是多种多样的，自古以来辩论的规矩是相当多的，但总体来讲应该这样来理解。

庚二（由必要而分类）分二：一、建立自宗之语言；二、破斥他宗之语言。

辛一（建立自宗之语言）分二、一、真论式之分类；二、似论式之分类。

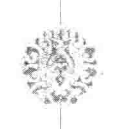
壬一（真论式之分类）分二：一、运用语言之方式；二、论式之作用。

癸一（运用语言之方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

宣示三相真论式。

这里真正的论式是指具有三相齐全的能立语言，这就是它的法相。

因明当中有主要的八种事，这因明八事在本论刚开始的时候也讲过，它们是现量和相似现量、比量和相似比量、能破和



相似能破以及能立和相似能立，总共八种事。陈那论师在有关因明论典中说，所有因明的内容全部可以包括在这八事中。我们在第九品当中讲了现量，间接已经说明了相似现量；第十品当中讲了比量（自利比量），间接已经说明了相似比量；在第十一品当中主要讲能立和能破，讲能立和能破的时候也顺便论述了相似能立和相似能破。总之，我们在学习因明的过程中，这八种事是非常重要的。

下面破他宗分两个方面，一个是破前派的观点，还有一个是破雪域派观点。首先破因明前派，这个因明前派不是藏地的而是印度的，像世亲论师、清辨论师等是印度的因明前派。印度的因明后派是陈那论师和法称论师。在有些观点上，两派之间也有一些差别。虽然陈那论师所学的因明也是世亲论师传下来的，但是后来在上师的开许下，在有些因明观点的问题上对前派也有一些破析，与前派相比有一些不同的特点。

子一（破他宗）分二：一、破前派观点；二、破雪域派观点。

丑一、破前派观点：

五支立宗与应用，结论三者属多余，

周遍不全故非理。

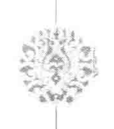
一般来讲，因明后派（法称论师的自宗）的正确论式有立宗、同品周遍、异品周遍，这三者齐全叫做正确的三相推理。以三相推理完全能说明一个隐蔽物的实相。而印度的因明前派认为三支不够，应该要五支才完整。

我们在这里破因明前派的观点：你们的五支有多余和不全这两大过失，该说的没有说到，不该说的反而却说了很多，所

以因明前派所承认的五支（相当于五相推理，我们承认三相，这里支有相的意思）是不合理的，而三相推理才是合理的。

对方是怎么说的呢？比如“声音是无常的，所作之故，如同瓶子，如同瓶子是所作一样声音也是所作的，由此可以证明声音是无常的”，该论式有五种支。他们认为，第一支“声音是无常”是立宗；第二支“所作之故”是因；“如同瓶子”是比喻；这三支表面上看来跟我们的三相没有什么差别，但实际上在认识上有一定的差别。在这三支之上再加上“如同瓶子是所作声音也是所作”，他们认为这叫做应用；“由此证明声音是无常”是最后的结论。我们学过的世间逻辑学中的大前提、小前提、比喻跟因明前派的观点比较相似，尤其是很多现代的逻辑学认为，最后得出的结论很重要。他们在这方面跟因明前派的观点有相似的地方，但也不完全相同。

其实，对方的这种说法是不合理的。我们对此进行分析：第一，有多余的过失——立宗、应用、结论这三者有多余的过失。为什么呢？因为按理来讲，所作的因能不能在声音上面成立是宗法所应用的事，但是这里所谓的声音并没有确定宗法的事；无常本来是一种立宗，但是立宗应该与因之间有一种关系，要确定一个关系，但是这里并没有确定——是所作则决定无常这一点是不决定的，这两者之间的关系没有确定。那么这在对方补特伽罗的面前，是不成的自性（即不成因）。即使说出它，也不能生起符合事实的了达；就算是没有说出，依靠使用理由本身也能证明，因此纯属多余。所以，你们的立宗没有必要。而且，应用和因这两者有重复的过失：因为应用是“如同瓶子所作一样声音也是所作的”，因是“所作之故”，两个所作有重复的过失。最后的结论和立宗也有重复的过失：在结论



“由此证明声音是无常”中，无常已经有了，而立宗“声音是无常”中也有无常，这就是重复。因此因明前派的五支论式虽然说的很多，但是有许多重复的地方，这些是多余的，没有必要。

第二，有缺少的过失。虽然你们讲了一个比喻“如同瓶子”，但是这个比喻上面没有确定周遍的关系，这是很关键的。按照我们的观点，必须通过比喻确定周遍的关系，否则比喻没有意义。比如“声音是无常的，所作之故”，如果是所作则决定是无常的，如同瓶子；如果不是无常则决定不是所作，如同虚空。我们的所作与无常之间建立了一种周遍的关系，而只有通过这种关系才可以将“声音到底是不是无常”的问题抉择清楚。而你们没有将“凡是所作决定是无常”的关系确定，只是说如同瓶子，在瓶子上面所作与无常之间周遍性的关系没有确定好。这样一来，因明前派五种支的论式有欠缺的过失。

对方该说的没有说，不该说的道理反而说了很多。因此，因明前派的五支论式既有欠缺的过失也有多余的过失。所以，自宗不承认五支。以上，萨迦班智达根据法称论师的观点遮破了因明前派的观点。

下面宣说，藏地雪域派论师所认为的两支论式也有不合理的地方。当然，两支论式的推理方法全部是有关藏文文法方面的一种推理，我们用汉语来推的话，恐怕在理解上并不是那么顺当，但是大概的理解方法，大家了解一下也是可以的。

丑二、破雪域派观点：

二支亦用第三格，及第五格引立宗。

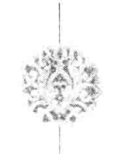
设若立宗未言说，语未圆满故需问。

雪域派（藏地因明前派）的论师认为，通过两种支也可以

说明，诸如“声音也是所作”等。它这里，“声音”是宗法，“也是所作”是得出来的结论，也是因。对方说：这里应用了第三格，也就是“已所作”的“已”。也用了第五格，第五格是原因词，也就是“由所作”中的“由”，由是来源词，“从”的意思。

藏文文法中有一到八格，也有一到七格。“格”相当于在汉语语法的词组中起关联作用的虚词，比如说：我和你之间用哪一个格？用“的”字的话，这是相连的词；我以蔑视的眼光看你，这个“以”表示引出动作。可见，有些格表示关系，有些表示动作，有些表示时间，有些表示分析，有些表示原因，等等。藏文文法中有很多虚词的缘故，每一个词组都有不同的意思，而且各有不同的表示方法。

在这里，对方以用了第三格和第五格的原因说二支论式是合理的。但我们说，你们这种说法不合理。为什么呢？因为，不管你们怎样应用第三格和第五格，语言都会引生立宗；而如果立宗没有直接说出来，那你们的语言还没有圆满，仍然需要问。怎么问呢？比如前面讲的“已所作”和“由所作”，已所作的话，后面还有什么？也就是已所作以后包括什么？不得不这样问；由所作的话，所作完了以后还有什么？可见，按你们因明前派的观点，语言并没有结束。如果没有结束，那判断一个问题就不可能，因此对方还需要继续询问。如果还要询问，这就也说明你们的观点还没有圆满完成。又比如“已吃饭”和“由吃饭”，已吃饭的话，吃饭完了做什么事情？由吃饭的话，那后来要做什么？在藏文文法中，这样的语言还剩下很多道理没有说完，但翻译成汉语就没有藏文那样让人特别容易理解，但是大概的意思还是可以表达出来。



藏文和汉文是两种不同的语言文字系统，所以有时候表达方式（前后的顺序）不变动就不能正确表达。如果按照藏文原原本本表达出来，那就会像我那天所说的一样，比如“灰灰红的打”，在藏文里面这样说是可以的，但汉语却不能说“灰灰红的”，只能说“红色的灰”，“打”（打是抖的意思）也不能放在后边说，动词应该在前面。但是藏文中很多形容词都放在后面，动词也放在后面，而且这样说也很舒服。因此，有些词句没有改变文法而直接说出来就不合理。有些汉族人学藏语，仅能背几个词（动词和名词）就生硬地说“ra[①] 糌粑”（吃饭），先用吃，后用糌粑。虽然汉文中动词放在前面说“吃饭”很好，但是，如果按照汉文的语法顺序而用藏语说 ra 糌粑，那就不知道在说什么。有些藏族人学汉语也是这样，他把动词放在后面说“饭吃”。所以，如果没有通达其他民族的文法和语言，而运用这样的语言文字来沟通就有一定的困难。

现在很多翻译也是这样，闹很多笑话。但以前并没有这样的情况，一般是藏地的罗扎瓦（译师）和印度的智者结合起来，根据各民族的语言和文字进行抉择，所以这种翻译非常好。但现在很多人并没有这样，只是自己想什么就写出来，这样就经常有一些笑话出现。

子二（立自宗）分二：一、于愚者前论证方式；二、于智者前论证方式。

丑一、于愚者前论证方式：

愚前应用简与繁，二者先后无差异，

---

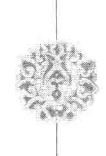
① 藏音，吃的意思。

复加末尾结束词。

在辩论的过程中，根据对方的情况，我们可以采用不同的论证方式。首先是愚者，当然如果是太笨的愚者那肯定没办法用因明的论式，因为连基本的知识都不懂，那怎么辩呢？就干脆不要辩论了，没办法嘛。但这里的愚者是指并不是特别聪明，但也算比较不错的人。哪些方面不错呢？比如说“在瓶子上面只要所作成立，那一定是无常”，这个道理他明白。但是，如果是所作，那不管是声音还是柱子，总之一切万法都决定是无常，这样的理念他还没有完全了达。在这样的人面前需要用语言简单、内容丰富的两支齐全论式来进行论证，因为这能让他真正想起三相推理的意义。

这种方式有两种途径，一种是以同品遍与宗法两者具同品关系的语言来进行论证，如云：凡是所作全部是无常，如同瓶子，声音也是所作。这个论式具有两支，第一支是“凡是所作全部是无常，如同瓶子”，这个是同品遍；然后，第二支是“声音也是所作”。这是以具同品关系的语言来论证的。另一种是以异品遍与宗法具异品关系的语言来进行论证，如云：凡是非无常决定不是所作，如同虚空，而声音是所作。这是以异品关系的语言来论证的。前面的语言也好，后面的语言也好，它们完全能让对方明白，因为对方并不是特别笨。但从最聪明的人的角度来讲，他还是比较笨，因为他原来虽然知道在瓶子的范围内只要是所作就是无常，但是在跟声音等结合起来应用的时候，他就不是特别明白。鉴于这种情况，我们如果运用了这样的理论，那对方就会认为这是合理的。

其中，所作的因和两种周遍无论谁在前面、谁在后面都可以，这没有什么关系。但最后最好都加上一个结束词，这是萨



迦班智达的意思。当然藏文当中有结束词，但译成汉文的蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面并没有用。比如说“凡是所作一定是无常，如同瓶子，声音也是所作也”，后面有一个结束词“也”；或者说“凡不是无常绝对不是所作，如同虚空，声音也是所作也”，后面也有一个结束词“也”。虽然在藏文中这是最好不过的，但是在汉文里面，无论是辩论的语言，还是书面的文字，在后面也加上一个“也”字的话，就变成不伦不类了。“也”作为句末的语气词，一般是出现在古汉语里；如果我们在现代汉语里用，那就不太适宜，比如“你吃饭了没有？”“我吃饭了也。”或者说“柱子是无常也，瓶子是所作也”，等等。这样说的话，就与习惯不符。而藏文却不同，这样很好，因为藏文文法的圆满词比较多。这里的意思是，在后面有一个这样的结束词就会比较圆满。总之，在愚者面前应该这样建立。

丑二、于智者前论证方式：

在智者面前只用一个因就可以了，不用立宗，也不用比喻，这是智者前的建立方法。

于智者前唯凭因。

只要是所作就决定是无常，对方已经说出来了。当然，如果对方没有说出来，虽然他心里面比较明白，但他到底承不承认也就无从判断。在承认只要是所作就决定是无常的人面前，我们只说一句“声音也是所作”，那么声音是无常的道理他就完全会明白，不用再啰唆。所以，在非常有智慧的人面前并不需要三相全部说出，只说一相就可以了。比如我知道这个人很会做生意，这方面他很精通，那他肯定知道金子的价值很昂贵，这时我只要在他面前说“这枚戒指是金子做的”，他马上

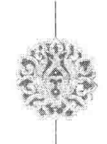
就会知道这是很贵重的物品，它们之间的关系他当下就能忆念起来。我不用说"这枚戒指非常珍贵，因为它是金子所作之故，如同什么什么"，这没有必要，因为他完全知道它们之间的关系。在这种人面前，我们只说出因就可以了。

子三、除诤论：

谓与集量之虚词，分析而说诚相违。
彼乃第三格所摄，是故无有何相违。

对方这样认为，前面你们已经说"利根者面前只应用一个因就可以了"，但是陈那论师在《集量论》中并没有这样说。《集量论》中是这样讲的："欲求令他者，如自生决定，依宗法相属，说所立弃余。"想令别人像自己那样获得定解，必须要用宗法、相属与所立，也就是说这三者必须要具足。《集量论》里面已经说得很清楚：第一个，同品遍、异品遍的相属关系很重要；然后是宗法，因在所诤事上面成立的宗法；还有所立也很重要，这三者必须要具足。可是你们在这里说只要一个因就可以了，那跟陈那论师的观点不是相违吗？因为在《集量论》的教证里面是用虚词的第三格"与"将相属和所立联系在一起的，意思就是说宗法、相属与所立三者不能离开。这样的话，这个观点如何解释？

我们可以这样回答："彼乃第三格所摄"。虽然"与"字在中间有连接词的作用，但是第三格是指以相属包括所立。我们是以"所作之故"来论证的，其实所作里面已经包括了无常的所立，因为对方是比较有智慧的人。如果是有智慧的人，那肯定了知所作就是无常的道理；这样，所作与无常之间的关系其实已间接说明了，因此第三格已经完全被摄持了。所以，陈那



论师《集量论》的观点跟我们这里所说的观点绝对不会有任何相违，你们就不用担心了。

癸二、论式之作用：

令他生起果比量。

我们以这种论式在敌论者的相续中能产生果比量，因为这个是因比量。为什么这么说呢？因为它毕竟只是一种语言。我们把自相续中存在的这些道理通过语言表达出来，敌论者听到后，在其相续中就会生起真实的量，所以因立果名叫果比量。我们在刚开始讲他利比量的时候也说了，跟自利比量比较起来，这毕竟只是一种语言，所以这是从果名安立在因上的角度来讲的。

依靠这样的他利比量，对方的相续中能产生真正的量。比如我们说“柱子是无常，所作之故”，这样的语言是我们的口里面发出来的，别人懂了这个道理，然后也通过语言表达出来，那对方心相续中原来不知道的道理现在已经生起来了，也就是说对符合事物真相的实际道理生起了决定，这就是一个真正的量。所以，它的作用应该是让别人的相续中生起真正的比量或者说真正的道理。

壬二（似论式之分类）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

运用错误之能立，即似论式之法相。

运用不正确的能立就是似论式的法相。也就是说，前面所讲的三相不齐全的论式就是相似论式的法相。

癸二、分类：

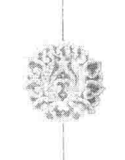
义理思路语言分，相似论式亦三种。

相似论式分三种。第一种叫义理有过，比如三相不齐全的论式："声音是无常的，它是非所作之故。"这样三相不齐全的论式在意义上有过失，这是义理上的过失。第二种叫做思路有过，虽然三相已经齐全了，但是敌论者不能完全理解它的内容。前面讲自利比量的时候也说过：虽然语言方面没有什么过失，当时用的论式也是三相齐全的，但是对方并没有完全接受，根据对方补特伽罗的意乐来讲这是不成或者不遍，这叫做思路有过的论式。第三个是语言有过失，尽管对方了知了三相，但是用词不当，当时语言说得不清楚或者论式用得不如法，等等。这是用词不妥当的过失。

通过这样的三类途径，相似论式也有三种。义理有过失在前面的自利比量中已经分析得很清楚了，在因明的辩论场合当中，这种决定有过失。他利比量当中分析了思路有过失和语言有过失两种，当然这应该根据补特伽罗的不同意乐以及辩论的场合等来安立。

总而言之，我们辩论的时候，一个是意义不要有过失，然后是不要有狡诈的心。为了避免这些问题，大家都应该站在非常公正的立场上来进行辩论，所以思路最好不要有过失，也不要口是心非，应该将心里面想的在口头上说出来。说的时候，不管是说别人的过失，还是除别人的过失，都应该站在公正的角度进行交流。通过这样的辩论，在自相续中一定会生起很多智慧，也会认识很多事物的真相。

辩论确实能打开我们的思路，如果没有辩论，那修行人对佛法的认识就显得软弱无力：不但自己心里面对很多道理没有



生起真实的定解，而且对别人的观点进行驳斥也没有能力。所以我始终觉得，学了因明以后这个人好像真的已经增加了生命力一样，有一种活力。不学因明的话，跟别人说话也好、交谈也好，特别吃力；尤其是辩论的时候特别心虚，不敢开口，害怕别人把自己说得一塌糊涂，以后不好意思抬头见人。

但是你对因明有所了解的话，不管学什么样的知识都会很有把握。自己有一些怀疑，也可以通过因明的论式来进行思考；而且思考的空间也会越来越扩大，小小的问题也不可能把自己逼得特别痛苦。现在很多居士或有些佛教徒，因为因明和中观没有学，小小的一个问题就解决不了，被缠得不行，特别痛苦。到底这样做是合理还是不合理？自己越来越畏缩，最后像小虱子一样，对佛教方面的很多道理怕得要命。其实，你真正以因明来进行辨别的时候，应该会有很多思路而且思维的空间会越来越大。当然也不能太扩大了，有些学因明的人已经变成了寻思流浪者，什么都不承认，这个通过辩论来遮破也可以，那个也可以遮破，甚至把这种眼光放在遮破业因果上面，什么都不成立。这是过遍，已经学得太过分了，这不合理。

历代的高僧大德，他们的智慧真的是广如虚空，非常了不起，但是他们在取舍因果等细节问题上却非常非常注意。这些方面，上师如意宝也给我们留下了很多殊胜的教言。所以，大家在业因果和人生无常等道理上不要以寻思分别念来进行抉择，不然就太过分了。就像现在外面的很多治学者，他们认为自己很有智慧，于是全部用分别念来进行抉择，结果上面的天堂和下面的地狱都不承认，除了自己的家庭以外什么都不承认，那这已经完全成了一种邪见。

Chapter 83

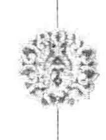
下面，继续讲他利比量。

我们知道，所谓的自利比量是通过三相推理在自相续中对某一个事物的隐蔽分获得定解。自利比量主要有三种：果因、自性因和不可得因。通过这三种因对任何一个事物遣除怀疑，生起定解，这就叫做自利比量。他利比量是自相续已经对某个事物有所认识、有了定解之后，这样的意义通过所宣说的语言让别人的相续中生起定解，这就是他利比量。

我们前面讲了，自利比量实际上是一种定解，通过因在自相续对某个法生起正见。比如原来我对柱子的无常有所怀疑，而通过三相推理进行论证之后认识到，柱子决定是无常的。这种决定存在的意识或者智慧就是自利比量，因为它决定是一个正量。然后，如果想让别人了知这样的正量，那我就要给别人宣讲。不过，虽然我已经承许了这个道理，但是别人不一定承认，这时我就要通过语言来与别人进行交流、沟通，让他产生定解。那么这种交流的语言就叫做他利比量，大家应该清楚他利比量的概念。

我们已经讲了建立自宗之语言，分为真实的论式和相似的论式，在相似论式中我们讲了一些能破的语言，今天讲破斥他宗的语言。

辛二（破斥他宗之语言）分二：一、真能破；二、似能破。



壬一、真能破：

说过而除邪思维。对境本体用词分，

故真能破有三类。

这里通过说过失的方式来遣除别人的邪思维和邪知邪念，这就是能破的法相。

真能破是指原来别人不知道自己有如是的过失，而通过我们的语言论证（说别人的过失）之后，别人了解到自己的过失或者遣除了相续中的邪念，这叫做能破。能破从对境方面分有三种，从本体方面分有三种，从用词或者论式方面分两种，总共有八种。

第一，从对境的角度来分有三种：说法相有过失的能破、说因有过失的能破和说所立有过失的能破。一、说因有过失的能破：比如别人立一种因“柱子是无常的，非所作之故”，这其实是因有过失的一种推理，而能破斥这种推理的语言就叫做说因有过失的能破。这里能破自己没有过失，但是能破的对境（也就是所破方面）有过失，因为别人用的因是相似因，所以在因上面发太过，这就是说因有过失的能破。二、说法相有过失之能破：比如将人的法相安立为具有项峰垂胡，这是以黄牛的法相作为人的法相了，那这在法相上是有过失的，而能遮破它的语言就叫做说法相有过之能破。三、说所立有过失之能破：我们前面讲了很多外道内道所承认的所立，比如“柱子是常有的，所作之故”，这在所立上是有问题、有过失的，所以能破斥这种所立的语言叫做说所立有过失的能破。这些是从对境方面分析的。

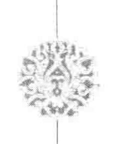
第二，从本体方面来分析也有三种。一、说义理有过失：对方在论证的过程中意义上存在着矛盾，比如声音承认为是常

有的、非所作的，这些是义理上存在矛盾，谁也无法认可。二、说思路有过失：虽然义理上没有什么矛盾，但是立论者的思维方式与正常的方式不相同，这是以思路有过失。三、思路和意义都没有过失，但是所用的语言不恰当，因此在语言上面有过失。这三者是在本体上有过失。

这里说对境成了能破的对境，本体也已经成了能破的对境。从本体上分的话，凡是我们讲过失全部可以包括在意义不合理、言词不合理或者思路不正确中，从语言的角度来讲应该是这样的。而这三种也可以分别在每一个对境上安立。这样一来，在因有过失上又可以分为三种：说义理有过失的能破、说思路有过失的能破以及说语言有过失的能破；在法相有过失上也可以安立三种；在所立有过失上照样也可以安立三种，这样一来总共有九种能破。虽然在这里分了六种，但如果我们将这两者结合起来，会有更详细的分类，也就是说将对境与本体互相对应，则可以产生九种类别。希望大家在分析的过程中，要注意这一点。

但是不管怎么分，我们不能认为能破有过失，能破自己绝对是正确的，之所以讲有过失是因为能破的对境——所破是错误的。比如说有三种武器：杀人的武器、杀牦牛的武器、杀山羊的武器。其实，在武器自己能杀的本体上是没有什么差别的，但是因为它的对境有三种，所以武器也可分为三种。同样的道理，根据所破错误的角度不同，能破也可以对应有不同的类别。总之，我们无论如何也不能认为能破有过失，如果能破有过失那就破不了所破，所以不管是哪一种语言，能破本身是没有过失的，但是对境或者本体是有过失的。

第三，在语言的方式上有自续能破和应成能破两种。在这



里，我们千万不能将此处的自续因和应成因与中观中的自续因和应成因混为一谈。因为在因明当中，根本没有涉及中观应成派和自续派问题，这两个只不过名词相同而已，意义上是完全不相同的。如果有些道友在辅导的时候说，中观自续派的推理是什么什么样的，然后就用离一多因等进行论证的话，那就大错特错了，因明中的这二种因只不过在词句上与中观的两种因相同而已。总之，这里能破所用的论式要么是自续因要么是应成因，以这两种因进行遮破就是能破因。

自续因和应成因这二者，在运用论式的方式上有一定的差别。自续因是这样的："是什么什么，因为什么故。"比如说"柱子是无常，所作之故。"这里用的是自续因。如果我们用应成因的话，那就是："柱子应成无常，因为所作之故。""应成"有一种在别人面前发太过的味道，大家从词句上也能知道这一点。而在自己或别人面前建立或者以比较温和的语言论证的时候则是："柱子是无常的，因为什么什么之故。"别人通过这种论式，就能知道这个道理。如果我在别人面前进行论证，而且论证的态度是让别人不得不承认（要么以因［量］来承认，要么以承许来承认），这就是应成因的推理。有些人对某一个道理是承认的，以这种承认作为理由，让他必须承认另一个道理，这叫做应成的方式。所以应成因和自续因，一方面内容上有差别，一方面论式运用的方式及词句上也有一定的差别。

刚才讲的是真能破，下面讲似能破。真能破是正确的，它能破掉对方不合理的观点。似能破则不能破掉对方的观点，只是表面上看起来是能破。比如说有两种老师：真正的老师和假老师，真正的老师能将弟子或者学生带入智慧的领域，一些假老师虽然表面上挂着老师的名字，但实际上他不能起到老师的

作用。能破实际上也有这种差别。

壬二、似能破：

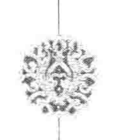
似能破过不说过。

所谓似能破，其实对方本来是有过失的，但是他说不出过失。原因可能是各种各样的：有些是害怕别人生气所以不说过失，有些是自己说不来，有些害怕说了以后别人威胁自己。总之，似能破就是对于过失不说为过失。

外道藏地个别师，虽作定数不合理。
即不说过说非过，详细分类不可思。

外道的一些宗派和藏地因明前派的有些论师，对似能破的数目安立了各种各样的定数。我们前面也讲了外道的二十二种负处以及个别论师对似能破的数目、义理思路语言有过等，安立了各种各样决定的数目。但是这些定数实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为，如果引用一个真正的因而自赞毁他，或者说一些无关语言，或者用一个相似的语言来进行遮破（不管说真因也好非真因也好，总之有无量无边的语言），那二十二种当中根本没办法归摄这些。

实际上，对于立论者运用真因而自赞毁他或者说牦牛的法相不全等任何一个语言，你都可以说出各种各样的过失，不要说有二十二种负处，二百二十甚至二万二千也不能完全包括所有的过失。因为众生的分别念是无量无边的，乃至众生的分别念没有灭尽之前，他的语言可以变为各种各样。如果凡是不能圆满解释自己所立的语言都承认为似能破（负处），那这样的语言多得不得了，因此根本不可能有最终的定数。所以，我们应该对似能破进行归纳。



如果归纳，就应该像法称论师所讲的那样：从敌论者的角度而言，似能破可以包括在不说过失和说非过失两种中。因为说能破是敌论者的语言，立论者只是遣除过失就可以了，破对方的观点并不是立论者的主要的责任，他只要建立自己的观点就可以了，他的分工就是建立自宗。而敌论者光是在自己心相续中有一个正确的观点还不行，必须要破掉对方的观点，如果没有破掉，那就不是敌论者了。所以对于敌论者来讲，一定要遮破别人的观点。在遮破别人的观点的时候，要看你的能破是相似能破还是真能破，如果是相似能破，那全部可以包括在不说过失和说非过失里面。

如果你在这两种负处内部再分，那最终的数目会多得不可思议。比如说“柱子是无常，非所作之故”，如果在对这个道理安立的说非过失和不说过失内部再分的话，那在这个论式上你可以安立无量无边的过失。比如说很多与它无关的语言，或者讲一些长篇的故事，说一些政治经济的话题……其实，这些全部可以包括在说非过失中。然后不说过失也有种种原因：因为生病了不说过失，心情不好不说过失，因为今天特别忙不说过失，下雨以后特别开心不说过失，下雨以后特别伤心不说过失，我要提水所以不说过失，我要吃饭不说过失……我讲一天可能也讲不完。所以，如果按照因明前派个别论师的观点来安立，那所有的所知有多少数目，不说过失也有如是多的数目，但这没有任何必要。而按照自宗观点，一切过失包括在这两种当中就可以了。不管是这两种过失中的哪一个，不说过失也好说非过失也好，我们说这是似能破就可以了，除此之外再没有必要安立很多了。

这里直接破除了他宗的不合理观点，间接已经成立了自宗

的真实观点。下面讲由论式而分类。

庚三（由论式而分类）分二：一、自续论式；二、应成论式。

自续论式前已说。

我们在前面第十自利比量品中，对自续论式已经讲得非常清楚了。自性因、果因、不可得因这三种因就是自续因，也就是说三相齐全的推理是自续因的法相。

自续因和应成因的概念和有些道理在《解义慧剑》当中讲得比较清楚。在沃巴活佛的《见解和宗派辨别论》里，也讲了很多这方面的道理。我们应该知道什么叫做自续因，三相齐全的推理就是自续因。

下面讲应成因。

辛二（应成论式）分二：一、应成之安立；二、答复方式。

壬一（应成之安立）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

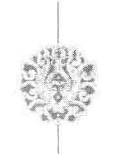
我们要知道，对方因明前派承认十四种应成因。而应成因和自续因的概念下面会讲得比较清楚。对方的观点是这样的：

谓应成四分十四，诸雪域派如是许。

能遮不能遮遣中，真似应成各有七。

六种与半不招引，第七之半则招引。

这里讲十四种应成因。因明前派很多论师这样讲：从大体



上分应成因有四种，对这四种再分总共有十四种。

具体是怎么分的呢？他们认为首先分四种：因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成和因遍俱成。他们认为所有的应成因包括在这四种当中，这是根本的分类。

对这四种他们举例说明：

其一，因遍两者俱不成，即因也不成、周遍也不成，比如在佛教徒面前立论说“声音是常有故应成非所量”，很明显这个论式的因——声音常有不成立；而且，在佛教徒面前常有和非所量两者怎么会有周遍的关系呢？绝对不会有。因此“声音是常有故应成非所量”的道理不合理，这叫做因也不成立、遍也不成立，因遍两者都不成立。

其二，唯因不成，如云：“声音是常有故应成非所作。”而前面是“声音是常有故应成非所量”，这两个都用“应成”来进行论证。但这个论式中，仅为“是常有故”不成立，因此这是唯因不成立。

其三，唯遍不成，如云：“声音是所量故应成常有。”这个论式的周遍不成立，这与前面讲的推理方式完全相同。

其四，因和遍两者都成立，他们认为这分四种：因和遍都以量成立（因遍俱依量成）、因遍俱依许成（“依许成”是依承许成立，但依量衡量不一定成立）、因依量成立而遍依许成立、因依许成立而遍依量成立。

刚才讲根本分类有四种，而四种中的第四者又分四种，其分基不算，这样总共有七种。因为前面有三种，第四种又分了四种，所以总共有七种。

这里有一个关键问题，在应用应成因的时候，大家一定要知道“应成”的含义：对别人不愿意承认的有些道理，我们可



以根据他自己的承许而使得他不得不承认。以这样的方式发出一种太过，就叫做应成因。

前面讲第四种又分四类，下面讲安立的大概理由。

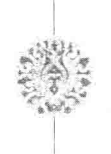
第一个是因遍全部依量成立，比如“声音是所作之故应成无常”，这个论式的因依量成立，因为声音本来就是所作的；很明显，它的遍（周遍）也依量成立。这样的观点虽然对方并不一定完全承认，但是依量完全成立，这叫做因遍俱依量成。

第二个是因和遍依承许都成立，这是仅仅从对方承许的角度来讲的。比如“声音是眼所量之故应成常有”，如果对方承许凡是眼所量就是常有，那在这样的对方面前就可以成立；但是依量成不成立呢？绝对不成立，因为佛教徒谁也不会承认声音是常有。因为有个别论师承认这样的观点，所以在他们面前依承许可以成立；但是依量来抉择，不管是现量还是比量，声音是常有就不可能成立。

第三个是因依量成立、遍依承许成立，比如“声音是所作故应成常有”，所作的因依量成立，而周遍只能依许成立。

第四个是因依许成立、遍依量成立，比如“声音是常有的缘故应成非所作”，它的因只能依承许承立，而周遍依量成立。

第四种的四种分类当中，依正量来成立的有一部分，依承许来成立的也有一部分。有一部分虽然依正量观察不成立，但依承许可以成立；有一部分虽然对方并没有这样承认，但依量可以成立。如果依量成立，那对方也不得不承认；如果他对自己的承许承认，那他也不得不承认我们依此推出的结论。所以，我们发太过的时候有一种强迫性：虽然别人不一定承认，但是依量成立的时候，在正量面前谁也不敢超越，所以不得不承认；还有，他自己以前这样承诺过的话，我们就以这个承诺



作为因来建立所立，那对方也不得不承认。

“能遮不能遮遣中，真似应成各有七。”对方认为，这七种（因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成、四种本无相违）通过答复（二者俱不成、因不成、遍不成、承许）能予以推翻，而所剩余的那些（因遍俱依量成中有一种、因遍俱依许成中有二种、因依量成遍依许成中有二种、因依许成遍依量成中有二种）以答复不能遮遣。其中，所有后面的这些是真应成，前面的是似应成，每一个各有七种。这样一来，总共有十四种应成。因明前派认为，十四种里面的后七种能真正遮破对方的观点，所以叫真能破；前七种不能遮遣对方的观点，所以叫做相似能破。真能破与相似能破各有七种，共有十四种应成论式。希望你们详细看讲义（蒋阳洛德旺波尊者的讲义），讲义里面讲得比较清楚。

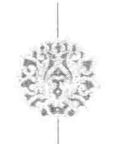
如果我们将应成论式倒过来运用，那它们能不能成为自续因呢？也就是能不能招引自续因？当然这是针对真应成因而讲的，假应成因本身尚且不成立，更不要说要招引自续因了。应成因要招引自续因，所招引的自续因必须是三相齐全的真因，所以说其前六种以及最后的第七种（即是第四种里面的第四类）中的一半不招引自续的因。为什么不招引自续因呢？原因是三相不齐全，如果三相不齐全，那就不是自续因。因此他们认为，十四种因里面的七种真能破中的前六种与第七种的一半不招引，而第七种中具有量相违的一半可以招引自续的因。

那么，招引不招引自续因到底是什么样呢？我们可从使用应成的能破和自续的能破的差别来理解，比如说我们使用应成的能破是“声音是常有故应成非所作”，这是一种应成的推理；现在我们倒转过来变成自续因，原来有“故”的地方现在我们

说成“是”，原来是“应成”的地方现在我们说成“故”，这样论式就变成“声音是无常所作故”。原来“是常有故”现在改为“是无常”，原来是“应成非所作”现在改为“所作故”。可见要招引自续因，应成因中的所立与因二者无论是在内容上还是在方式（指因与所立二支）上都要进行反转，也就是内容上完全相反而支上互相调换。如上面所讲，应成因是“声音是常有故应成非所作”，而它所招引的自续因就应该是“声音是无常，所作故”，以此可以类推其他。

因此，七种真应成论式中的前六个论式不能引出自续真因，第七个“因依许成遍依量成”中的一半可以引出自续因，而一半不能引出自续因。那么一半引出自续因是什么样的呢？比如刚才所讲的“声音是常有的缘故应成非所作”，在这里声音常有反过来是无常，有一部分人认为声音无常是总相，但从总相的角度来讲无常并不能成立；也就是说，有个别人认为声音的本体是无常的而且它是一种总相，但因明前派为主的个别论师认为它（总相）是常有的法，所以不成立。如果个别论师将无常看作声音的自相，那在这种人面前，“声音是无常的，所作之故”就成立。所以，为什么说第七个的一半是自续因而一半不能成为自续因，其原因就是这样的。

萨迦班智达让我们好好分析，刚才十四种因当中有七种是真因，七种是相似因。虽然七种真因全部是应成因，但这应成因反过来变成自续因的有多少呢？六个半不是自续因，七个当中只有半个是自续因。只有一点点他们承认是自续因，为什么承认是自续因呢？因为，你反过来的时候是“声音是无常的，所作之故”，原来是“应成”的地方现在我们变成“故”，原来是“故”的地方现在变成“是”。原来是“声音是常有的缘故



应成非所作”，现在我们反过来就是一个平常的论式：“声音是无常的，所作之故。”也有个别论师认为无常指的是总相，如果指的是总相，那就不可能成立。所以，根据补特伽罗的意乐不相同有两种情况。从后者（自相）的角度来讲，这个因倒转过来就是一个正确的自续因。因此颂词里面讲六种与半不招引自续因，第七个里面的一半可以招引自续因。

关于这七个怎么相违、怎么不相违的道理，希望你们按讲义来分析，这样的话应该会明白的。

子二、破彼观点：

下面遮破因明前派这十四种不合理的分类。

自续因亦同等故，因无周遍相违故，

似能破定非理故，应成分四不应理。

有三种原因可以证明对方观点不合理。

首先讲不合理的第一个原因。你们刚才讲应成因分四种，但这不合理。怎么不合理呢？我们前面讲自续因只分三种，而如果应成因需要分四种，那自续因也应该分四种，道理相同之故，可是自续因根本没有分那么多。按你们的观点，自续因也应该这样分：因和遍都不成立、唯因不成立、唯遍不成立和因遍俱成立。但是并没有这样，自续因只是不成、不定、相违等，是这样来分的。

然后是不合理的第二个原因。刚才你们讲应成因分为因和遍都不成立等，但是因如果没有，那周遍也不可能存在，所以继续观察周遍没有意义。比如说人已经死了，整个命根已经全部灭尽了，那再分析根存不存在就没有什么意义。前面讲自续因的时候是这样的，比如“柱子无常所作之故”，首先要观察

它的因成不成立？如果因不成立，那说不成立就可以了，而因不成立的情况下周遍成立，这种情况根本没有。因此，因不成立全部都解决完了。在因不成立的情况下你还要继续观察遍成不成立，这是多余的事情，非常不合理。

最后是不合理的第三个原因。你们这种相似的能破一分再分，这样就会变成很多很多，所以这也不合理。如果这个合理，那下面的分法也应该合理。比如因的一半不成立，遍的一半不成立，然后因的一半的一半不成立，遍的一半的一半不成立……这样分下去就会变成无数。总体讲，不成、不定、相违三种可以包括所有的似因，没有必要再这样分。所以说，你们将应成分四种非常不合理，不应该这样分。

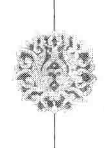
分二不成属多余，相违似应成减缺，

无因遍成实错谬，是故应成非十四。

其实，你们这样分既有多余的过失，也有缺少的过失。你们将不成因这样分，有多余的过失，说因不成立就可以了，因遍不成立等说法根本没有必要。因不成立遍也根本不可能存在，所以说这已经成了多余。然后，你们虽然在应成里面讲了四种、七种、十四种等这么多分类，但是相似因当中还有一个相违因，这种相违因你们根本没有提及，所以有缺少相违因的过失。本来因没有周遍就根本不可能存在，但是你们却讲因不成立而周遍成立，根本没有这种现象，因此无因遍成是非常大的错误。通过以上分析就可了知，你们因明前派将应成分为根本的四种，然后再分为七种乃至十四种的观点非常不合理。

癸二（立自宗）分二：一、真应成因；二、似应成因。

子一（真应成因）分二：一、法相；二、分类。



丑一、法相：

说承许而立不许。

说出对方承许的观点而建立对方不承许之观点的语言，即是真应成因的法相。比如说对方承认声音本来是常有的，那么我们就以对方这个观点作为理由，然后建立对方根本不承认的一种观点，这就是应成因的法相。



Chapter 84

下面，我们讲应成因的分类。

丑二（分类）分三：一、引出能立之应成因；二、不引能立之应成因；三、举例说明彼等分类。

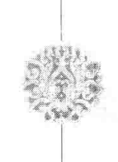
寅一、引出能立之应成因：

建立应成具三相，虽非真实证成语，

反之则有立法相。

这一段是说，建立应成因应该需要具足三相。三相中的第一相指的是敌论者以实执来承许因；第二相是周遍以量来成立；第三相是立宗有量的相违。这三者就是应成因的三个相。凡是一个应成因都具足这三相，而自续因不具足这三相。这一点很关键，大家一定要记住。

我们下面对应成因的三相进行分析。一般在运用应成因的时候，要做到以下几点：第一，它的因必须是别人承许的而并不是以量成立的，也就是我们以对方的承许作为理由来反驳他的观点；第二，同品遍和异品遍应该以量来成立，比如我们用一个论式“无有火的缘故应成山上无烟”，山上无火是别人承许的，这个承许很重要，如果没有火则没有烟，这个遍（同品遍和异品遍）是以量来成立的；第三，如果这样成立，对方的立宗就有量的违害。所以说，应成因必须要具足这三相，而自续因一般不具足这三相。



虽然具足这样的三相，但应成因并不是真正的论式。我们前面讲得很清楚，真正的论式是三相齐全的自续因。通过三相齐全的因可以在自相续当中生起真正的定解，所以真正的量是一种心识，不是外面的语言。虽然应成因不是真正的论式，但是如果反过来，它可以具有三相齐全的法相。因为倒转过来的时候，它就变成了一个自续因，而变成自续因，它就成为具有三相的推理了。

总之，我们应该知道应成因到底是什么。如果别人问应成因和自续因之间的差别是什么，那我们要清楚这里有这样的差别。大家知道自续因只要三相齐全就可以了，但是应成因是以别人的承许作为理由进行反驳，最终在他自己的语言内部引出矛盾，在这个时候别人不得不承认他前面的承许是错误的，这就是所谓的应成因。

其实在这一点上，中观应成派对自续派为主的有实宗发太过的方式与此也是相同的。这种应成因是任何人都无法堪忍的，任何人都没有办法回答，因为他一回答的话，就成了对自己的攻击。

对于这个问题继续分析：

有谓应成法倒转，引出建立之言词。

应成语引自续因，宗法失毁诸论式，

应成语引自续义，语言反之非如实。

在关于应成因倒转过来引出自续因的问题上，藏地的有些论师是这样认为的：应成因倒转过来的时候引出建立的语言本身。他们认为原来是一个建立的应成论式，然后你把它倒转过来也原原本本会引出一种建立的论式。

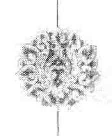
但是萨迦班智达认为，应成的这种语言倒转过来的时候，



它的周遍应该是引出的，但是宗法不会引出，如果引出宗法则存在毁坏论式的过失。这个道理在《自释》里面讲了一点，但不是很清楚。

一位叫弥然炯巴的论师，他在自己的讲义中对这个问题讲述得比较清楚：应成因倒转的时候，它的周遍存在而宗法不存在原因是什么呢？比如说，如果有一个人承认山上没有火但是有烟，在这样的一个人面前我们说“山上无火之故应成无烟”，我们可以给他发这样的一个太过，意思是山上不可能有烟，没有火的缘故。没有火是他自己承认的，这其实是一个真正的应成推理。我们现在把它倒转过来，把刚才的因变成立宗，立宗变成因（应成因倒转过来的时候是这样运用的）。那么，刚才说“山上无火之故应成无烟”，现在倒转过来就成了“山上有火，有烟之故”，这完全成为一个自续因。这样，倒转过来的时候它的周遍应该是存在的，因为有烟则有火这一点是周遍存在的。那为什么宗法不存在呢？原因是这样的：我们在前面破因明前派的五支论式的时候说，前派的立宗（所立）有多余的过失，在这里也完全一样，你们承许“山上有火，有烟之故”，以有火作为立宗，那就有多余的过失，因为已经可以用有烟的因来推出有火。所以，应成论式倒转过来的时候，周遍成立而宗法不成立。

宗法不成立的原因就是立宗（所立）多余。如果所立多余的话，当然这个论式不可能是正确的。这样，应成因倒转过来的时候，虽然可以引出自续因的意义（对于“山上无火之故应成无烟”，在意义上倒转过来是可以的），但是原原本本的语言是不是能引上呢？不能引上。我们必须要知道，应成因倒转过来的时候有什么不同。因此萨迦班智达认为，应成因反过来时



周遍存在，但立宗不存在。

这是引出能立的应成因，下面讲不引能立的应成因。

寅二、不引能立之应成因：

真应成反不引义。

真正的应成因反过来的时候，不引出意义的完整三相。我们刚才讲了真正的应成因是不引能立的，原因是它反过来的时候三相不全，这里跟前面所讲的内容应该也是相同的。

下面，我们举例说明彼等分类。上面讲的分类要具体分析，有些倒转过来的时候引自续因，有些倒转过来的时候不引自续因。所以希望你们在分析下一个颂词的时候要动动脑筋，否则会觉得里面有点复杂。但是如果详细看的话，也不会特别难。因明的教言都是这样的，只要详细看，里面的内容并不是特别难。

寅三、举例说明彼等分类：

当知果自性法相，三不可得不招引。
余真因皆引能立。倒转四种引自类，
招引异类有十四。

现在正在分析他利比量中的应成因。应成因倒转过来哪些引自续因，哪些不引自续因；如果引自续因，哪些是自类的自续因，哪些不是自类的自续因，不是自类也就是异类的自续因。此处主要分析这两个问题。

首先我们应该了解，总的来讲，自续因可以分为二十种。

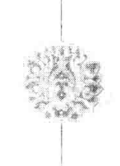
那么是怎么分的呢？首先是果因，然后是自性因，还有不可得因，全部的自续因都可以包括在这三种当中。不可得因又可以分为本体不可得因和相违可得因。本体不可得因分为自性

不可得、果不可得、因不可得和能遍不可得这四种。相违可得因可以分为不并存相违和互绝相违两种。对不并存相违，我们前面已经讲过："论中虽说多安立，能灭即是前十二。"在这个颂词已经讲了十二种不并存相违可得因。然后俱生相违可得因（互绝相违可得因）分两种。这样一来，自性因、果因、本体不可得因当中分的四种，不并存相违里面有十二种，再加上互绝相违的两种，总共有二十种。自续因总结起来，共有二十种。

自续因有二十种，同样用成应成因的时候也有二十种，而二十种应成因中只有一部分能招引自续因。也就是说，应成因反转过来变成自续因的时候，真正能引出三相齐全的自续因的有多少、不能引出三相齐全的自续因的有多少，在这方面要进行分析。

不能招引三相齐全自续因的应成因在二十个应成因当中只有三个（其实是两个半），即自性不可得应成和果不可得应成以及法相不可得应成这三种。

这三种因当中，我们首先讲自性不可得应成因。原来在应成因的时候是"瓶子不得故应成无瓶"，意思是在我们的前面因为瓶子没有得到的缘故应成瓶子不存在。这原来是应成因，现在我们将其倒转过来则是"瓶子可得，存在故。"原来是"瓶子不得故应成无瓶"，其中"不得故"是因，"无瓶"是所立，现在我们把因上的"故"去掉，加在所立上，再将二者的内容反转，变成"瓶子可得，存在之故"，这已经变成了自续因了。这个自续因的三相是否齐全呢？肯定不齐全。为什么呢？因为只要知道瓶子已经得到，那再用"存在之故"来印证没有必要。所以，自性不可得应成因不能招引自续因。



然后果不可得应成因。原来在应成因的时候是“无烟之故应成无有烟因功能无阻”，烟的因叫功能无阻，我们用果不可得应成因的时候，对方已经承认烟是没有的，既然烟没有那应该成为无有烟的因功能无阻，这是应成因。而倒转过来的时候就成了“我的前面有烟，因为具足功能无阻的烟因之故。”那这种推理合不合理呢？不合理，它的三相是不齐全的。为什么呢？因为知道功能无阻而不知道烟的现象是没有的。其实，我们的肉眼一般都是看不到烟的前一刹那功能无阻的，已经发现烟产生前的一刹那而没有发现烟的情况是没有的。所以“我前面有烟，因为具足功能无阻的烟因”，这种说法是不合理的。因此原来是一个非常合理的果不可得应成因，但是现在倒转过来已经成了不合理，它不招引正确的自续因。这一点，大家一定要明白。

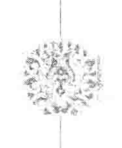
第三，能遍不可得应成因。原来用应成因的时候是“不具足项峰垂胡的缘故应成不是黄牛”，我们可以说，这个动物因为不具足项峰垂胡的缘故应该不是黄牛，这在应成因的时候是非常正确的一个因。现在将其倒转过来则成了“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”，这个论式合不合理呢？肯定不合理。本来是用法相来证明它的名相，但是明明知道了它是黄牛，再用黄牛论证它的法相，这是不可能的。如果你知道这是黄牛，那完全会明白它是具有项峰垂胡的动物。所以到了自续因的时候，以“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”来推理，绝对是不合理的。这个因其实是能遍有可得当中的法相不可得应成。在能遍不可得因中，可以分出法相不可得因。

自性不可得、果不可得以及能遍不可得当中的法相不可得，这三种因原来用在应成因的时候完全是合理的，现在反转

过来则不合理，它不引出自续因。这些问题可能稍微有点复杂，希望大家要动脑筋。昨天有个道友给我打电话，我告诉他：明天因明就讲完了。他说：很好！很好！我说：为什么很好？“因为一点都不懂！”当时我想：这个人怎么这样？因为一点都不懂的缘故，这算什么推理？其实，这些推理如果认真分析也不是那么难懂；但如果你没有分析，有些道理可能还是有点难懂。

二十个应成当中的自性不可得和果不可得是四种本体不可得因中的不能招引自续因的两种应成因，能遍不可得当中的一半（法相不可得算能遍不可得中的一半）也不能招引自续因，这样总共有三种。然后下面能招引自续因的应成因总共有十八种。有些人可能这么想：本来总共只有二十种因，刚才已经分析过三种因了，那二十种因当中怎么还剩有十八种呢？这是不相违的，因为前面的能遍不可得中的法相不可得是不能引自续因的，但是能遍不可得当中还有部分的因可以引出自续因。所以，能遍不可得既包括在不能招引自续因中也包括在能招引自续因当中。比如说“我们前面树不存在的缘故应成沉香树不存在”，这是能遍不可得，因为树是沉香树的能遍，树不存在则不可能有它的所遍沉香树存在，所以这样的推理可以包括在能遍不可得当中。这样一来，还有十八种能招引自续因。意思就是说原来在应成因的时候是一个正确的因，现在倒转过来变成一个三相齐全的自续因。

这十八种应成因倒转过来变成自续因的时候有两种。有一种是招引自类的，一种招引异类（他类）。招引自类的有四种，招引他类的有十四种。我随便举一两个例子说明一下，其他的希望你们自己看讲义类推。今天因为时间关系，一个一个全部



要讲可能有一定的困难。

什么叫招引自类呢？如果原来是自性相违自性可得应成因，那么到了自续因的时候也是自性相违自性可得因，它没有变，这就是招引自类。如果原来它是自性相违自性可得因，现在变成果相违自性可得因或者因相违自性可得因，原来的种类已经变了，这叫做招引他类。所以这十八种因当中有一部分反转之后不改变类别，比如说“前面有冷触的缘故应成无火”，这是自性相违自性可得应成因，把它反过来我们说“前面无有冷触，有火故”，这也是自性相违自性可得因。原来是自性相违自性可得应成因，现在倒转过来也是自性相违自性可得因，这样没有改变种类就叫做招引自类。其他招引自类还有三种，这三种你们可以自己在书上分析。

第二种招引他类有十四种因。这十四种当中我也顺便举个例子，比如因不可得应成的一个例子：“无有火的缘故应成无烟。”这就是因不可得应成因。如果我们把它倒转过来就是“有火，有烟之故”，这样它所招引的自续因已经变成果可得自续因。原来是因不可得应成因现在变成果可得自续因，原来是“因”现在变成“果”，这叫做招引异类。

下面还有果可得应成因；相违自性可得因、相违果可得因以及相违所遍可得，这三类每一个都各有三类，总共有九种；还有相违所遍可得因、能遍不可得因和自性因。以上总共有十三种，再加上前面我举的一个例子（因不可得应成）共十四种，这十四种都是能招引他类的。

希望你们在书上好好地分析一下这些因，分析完了以后知道在应成因的时候是什么样，变成自续因的时候是什么样；到了自续因的时候它的种类改变没有，如果没有变包括在四类招

引自类的因中，如果变了包括在十四种招引他类的因中。对这些因我们可以这样分析。

子二、似应成因：

说许未立不承许。

这个颂词的意思是，尽管说出他宗的观点却没有建立别人不承许的观点，这就是相似的应成因。

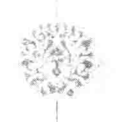
如果是真正的应成因，前面也讲了是“说承许而立不许”，即以对方所承认的观点来进行推理的时候，能建立一个他根本不承认的道理。但是没办法、没有能力在对方面前依靠他的观点建立他不承认的观点，这种因叫做相似的应成因。这类因一般通过回答能够驳斥。比如首先我建立一个道理，然后别人对我的观点以应成因进行遮破，而我在根本的道理上一回答，对方就没办法继续反驳我的观点，这就是相似的应成因。

癸三、除诤论：

谓若承许乃是因，则成容有第四因，

承许若不堪当因，以应成证不合理。

有些外道是这样说的：你们不是在这里承认一个承许因吗？因为应成因都是以对方的承许作为因，所以你们已经承认了承许因。如果承认承许因就已经有第四种因出现于世间。为什么呢？因为前面已经讲了果因、自性因、不可得因三种因。如果按照你们所说，应成因里的承许因也存在，那么前面的三个因再加上一个承许因，这样你们的因明就有四种因了。如果你们认为承许因不能作为因、不能堪当因，那绝对不可能依靠承许因来证成所立。你们前面承认真应成因通过承许来建立自己的观点或者遮破对方的观点，现在承许又不算真正的因，怎



么能以承许因来遮破对方的观点或者建立应成因呢？因此这是不合理的。对方给我们提出了这样的一个问题。

于他遍计之假立，以应成证无过失。

这是没有任何过失的。作为一个自续因，它的因一定要以量来成立，这是前面也讲过的。如果因没有以量成立——自己不能证实自己，那它就不是真正的因，也无法建立所立。所以对于自续因来讲，承许因是不合理的，因必须要用量来成立。

但我们在这里讲的是应成因，应成因与自续因是完全不相同的。不相同的原因是这样的：在世间当中，已经承认了所遍而不承认能遍的情况是有的，比如有已经承认了檀香但是不承认树的情况，这样我们就以对方自己的观点使其内部产生冲突——以子之矛攻子之盾，以这种方式来破斥对方。又比如，有人认为“山上无烟，有火之故”，因为对方承认山上有火，那么我们说“有火的缘故应成有烟”，可以用这种推理来让他承认有烟。

虽然应成因真正与自续因相比较起来是假立的，但是在别人面前通过这种方式可以证实对方的观点自相矛盾，所以应成因并不像外道所说那样：如果不承认承许因那这个应成推理也是错的。这种过失是不可能有的。

壬二（答复方式）分二：一、破不合理观点；二、说合理观点。

癸一、破不合理观点：

雪域诸师如是说，应成答复三方式。

雪域派很多论师这样认为，在辩论的过程中敌论者对立论者的观点要进行辩驳，这个时候立论者必须回答，而回答时可

以有三种方式：第一种是因不成、第二种是遍不成、第三种是承许。这里他们没有提出相违，而自宗认为（后面还会讲）回答的时候必须要以四种方式来进行，但是他们并不是这样，只以因不成、遍不成、承许三种方式来回答。

但这不合理，怎么不合理呢？

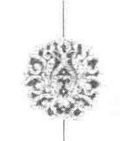
相违不定变成一，若许似因变成二。

最终一切相似因，皆摄不成一者中。

若谓不成分二同，抑或相违彼成错。

要遮破对方的观点其实很简单，因为对方说回答的时候只有三种方式，而这三种中的承许我们自宗也承认，所以在这里不分析；但如果像他们所说的那样，相似因的回答方式只有遍不成和因不成两种，那就不合理。怎么不合理呢？因为，单单或者唯一涉及异品遍的相违因（比如“柱子是无常，非所作之故”的“非所作”），和涉及同品和异品两者的不定因，这两者就成了一种所谓的“遍不成”。因为，对于相违因和不定因，他们的回答是遍不成。如果这样承认，那么相似因就只有两种了，“若许似因变成二”，只有所谓的“遍不成”和不成因两种了。将相违因和不定因合在一起成为所谓的“遍不成”，这是对方也承认的观点，实际上他们是把相违因包括在不定因当中了。

如果所有似因的回答是遍不成和因不成两种，那么我们就可以通过因（推理）来进行观察，最终所有的相似因就变成了一个。为什么呢？因为，所谓的“遍不成”和不成因在因不成的层面完全一样。这样一来，相违因和不定因就包括在不成因当中了。因为，对所有相似因回答的时候，你们说只有遍不成和因不成两种方式，那这样这两者就包括在一个不成因当



中了。

假设对方说：遍不成和因不成一定要分开，如果没有分开，在辩论的过程中就说不清楚，因此必须分开。

那么我们就可以说：同样的道理，遍不成中的不定和相违也要分开，应该跟前面完全一样。本来，相违的地方应该用相违来回答，遍及到异品和同品的部分应该用不定来回答，对于不成因（宗法不成立）要用不成来回答，所以必须以三种方式来分析。但他们说“若谓不成分二”，虽然二者都是不成但需要分两种，也就是说要分成因不成和遍不成，于是我们反驳说“同”，在藏文中“同”的意思是跟前面一样。这指的是什么呢？就是相违、不定、不成三者必须要分开，如果没有分开，在相违的地方也这样回答就不合理。怎么不合理呢？比如将遍相违说成遍不成，本来是遍相违，但说成是遍不成，那就不合理。我们举一个例子：“声音是所作的缘故，应成常有。”本来这是一个相违因，如果你说是遍不成，而遍不成是不定的意思，那别人就会认为“所作是常有”和“所作是无常”这两种情况都有可能发生。虽然所作是无常并没有什么过失，但是如果你说不一定，那知道所作就是无常的人就会认为：“噢，所作还有常有的可能性！”这样的怀疑自然而然就会带出来，如此你们的观点就不合理。

意思就是说，因明前派认为相违因不用单独安立，也就是说回答的时候以遍不成就可以解决，但这是不可能的，必须要分开，是这个意思。这个问题大家应该明白了。

癸二、说合理观点：

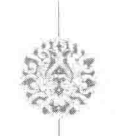
是故智者应成答，以四方式而答复，

以答不能颠覆者，随从彼乃智士轨。

所以作为一位立论的智者，他在与敌论者进行辩论的过程中，对应成因应该以四种方式来进行回答。这叫做四种回答方式，或者四种解脱回答，有几种说法。一般我们因明自宗，前面也讲过，辩论的时候敌论者要给对方发太过，所以有很多话需要说；但是立论者并不要说很多话，说不成等就可以了。“柱子无常，所作之故”，对此承许的话，你就点点头，说承许承许。如果对方说：“柱子是无常的，非所作之故”，那你就直接说相违。“柱子无常的，所量之故”，这样的时候，你就可以说不定。“柱子是无常的，耳所闻之故”，你可以说不成。总之，对所有的因，你只能有四种回答，没有啰里啰唆说很多的权利。有些立论者没完没了地一直讲，“这样的话我给你说一下”，“那样的话我给你说一下”，那这是不合理的。

过一段时间我们因明辩论的时候，立论者应该注意，无论敌论者怎么问，如果是用论式来进行回答，那就是不成、不定、相违、承许这几种方式。不过，在这样的时候还是可以稍微加一点，比如别人说“柱子无常，所作之故”，你可以说在名言量中承许，在胜义的情况下不成。如果自己害怕到时候对方用另外一种语言来进行遮破，那就可以在上面加一些简单的简别，这倒是可以的。如果别人把胜义谛和世俗谛结合起来与你辩论，那你就说在世俗中承许、在胜义中不承许，可以以这种方式来回答。除此之外，一般立论者不能加很多。可见，在辩论的时候，敌论者和立论者的语言还是要分得非常清楚。总之，立论者应该通过这四种方式来进行回答。

立论者回答的时候，如果实在没办法推翻对方的观点，因为对方说出来的这些太过极其尖锐，自己无能为力对他进行回



答，那自己就要规规矩矩地跟随他的观点，就像以前萨迦班智达跟外道辩论，最后外道绰杰噶瓦跟着萨迦班智达来到藏地一样。如果自己实在不能辩赢的时候就要各种狡猾手段，“啊，我现在病了。啊，我不空！”或者用恶言来说别人的过失，那是不合理的。如果是真正有智慧的人，别人说出来的理由也非常合理，自己也实在没办法回辩，在这个时候就应该随顺他的观点，这才是智者的风范。

何者了知诸破立，正理论典之教义，

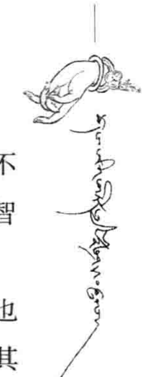
彼等智者得受持，圆满正觉教真义。

不管是什么身份的人，只要知道我们前面所讲的因明中的这些破立关系——不合理的观点要进行遮破而合理的观点要进行建立，就能领会正理论典的无垢教义。

我以前也讲过，全知麦彭仁波切在造《释量论大疏》的时候，有一次在光明梦境中现见萨迦班智达，萨迦班智达对他说：因明没有什么不懂的，它只是包括在破立两者当中。这个时候萨迦班智达交给他一个经函，结果它们在尊者手里化现为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。从此，麦彭仁波切对一切所知万法再没有不懂的地方了。

前面也讲过，我们法王如意宝在石渠求学初学《量理宝藏论》的时候，觉得特别深，有些道理特别难懂，于是就祈祷上师三宝、祈祷本尊，后来在光明梦境中也见到萨迦班智达用《真实名经》给他作加持，后来法王特别开心，因为从此以后他对因明等显宗的道理完全通达了。他老人家高兴得不得了，在两三天当中一直睡着，还说“我病得很严重”。

听说我们很多道友最近也生病了，我想肯定见到萨迦班智



达了。我在课堂上也说了，要按时到经堂听课，但他们还是不来，整天都睡在家里，听说是生病了，那肯定是见到萨迦班智达了。（众笑）

不管怎么样，任何一个人只要知道了因明的真正道理，也就是因明里面所讲到的无垢教义，那这个人在这个世界就极其庄严，他就能圆满受持如来正等觉释迦牟尼佛的教法和证法，一切纯净无垢的教言完全能得到。

可见，我们学习因明的确非常重要。当然你听一次不一定就能完全明白，除非是具有俱生智慧的人，一般的人学因明都还是有一定的困难。但是，当你真正懂得因明以后，很多傲慢自然就会消失。以前很多人觉得：我是什么大学毕业的博士生……但是，当你将所学到的知识用因明来进行论证的时候，很多都没办法建立。可见，学习因明对受持、弘扬教法以及在驳斥对方的邪说等很多方面非常有利益，所以功德相当大。

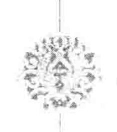
《量理宝藏论》第十一品观他利比量讲述圆满！

甲三（造论究竟之事宜）分三：一、造论之方式；二、此善回向佛果；三、宣说作者尊名而对论典起诚信。

乙一（造论之方式）分五：一、宣说作者智慧超群；二、宣说依何而造；三、宣说造论之真实必要；四、宣说是故当依智者；五、以此理由而决定。

丙一、宣说作者智慧超群：

下面，萨迦班智达开始自己赞叹自己：我是如何如何学的。也间接作了批评：你们这些学因明的愚者，刚开始的时候很有兴趣，到最后的时候天天说尽快讲完好、尽快讲完好。尊



者说，可见你们这些人跟我完全不相同。

以往生世反复依，精通智者潜研习，

今生略闻一二次，根嘎嘉村遍知论。

意思就是说，作者萨迦班智达在以往的生生世世中一直勤勤恳恳、反反复复地学习，也依止过许许多多智者，很多精通显密一切教法的非常了不起的高僧大德都依止过，在他们面前他也潜心研究过众多的因明论典及其注释。有些传记中说，萨迦班智达曾经当过二十五世班智达，也有二十七世当中都当班智达的说法。所以即生当中只是略听一两次，就已经通达所有论典的意义。也就是说，对因明为主的所有论义轻而易举、不费工夫就完全明白了。

这并不像我们有些人那样，非常精进地背《量理宝藏论》，很多品都背完了，星期天想好好休息一下，但星期一开始恢复的时候，记忆中一点都没有了，然后就特别伤心，有些想拔头发，但是没有，于是就抓耳朵，特别恨自己。其实也没必要恨自己，因为我们并不是萨迦班智达，没有在很多世当中作班智达。如果当过很多世班智达，那在今生当中自己也会有一定把握，也会像全知麦彭仁波切等高僧大德那样，稍微听一下就明白了。

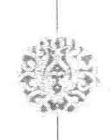
不过，我们讲考班里面有相当一部分男众、女众的智慧非常不错。我心里经常想，我这次讲因明还是值得，如果没有讲因明，光是讲一个前行，那他们一定会觉得自己的智慧好像有点用不上，但当把自己尖锐的智慧运于这样复杂推理的时候，他们一定会觉得有了用武之地。真的，有智慧的人对一些愚者的行境并不太愿意去辨别，如果每天只讲一个简单的愿菩提心和行菩提心，可能他们就不太满足。当然，虽然这些道理很容

易明白，但修起来也还是有一定的困难。

我有时候觉得，我们都要成为萨迦班智达那样的智者可能有一定的困难，但是也不要太差了，特别是主持寺院、弘扬佛法的人。现在末法时代，很多主持寺院的人或者是弘扬佛法的人，有时候看起来他们的智慧特别糟糕，所以还是应该好好学习。在这样的末法时代，我们这里还有这样一部分相当有智慧的人，这也算稀有难得了。当然，这里的人倒不是很多，全部算起来（藏族、汉族全部加起来）可能有一千多人吧。也许网络上学习的也有一部分，还有一部分在听光盘，等等，这样算起来这次听的人还是比较多。这些人当中有智慧的人比较多，一般来讲对因明感兴趣的人，高等学校里面的知识分子比较多，国内外都是这样的。

萨迦班智达只听一两遍就完全明白了所有的意义，所以世间人们都称之为全知萨迦班智达，也就是说萨迦班智达精通所有的论典。在这里他对自己也作赞叹，我这个萨迦班智达精通、遍知所有的论典，多了不起啊！

当然，讲义里面也说了，萨迦班智达跟文殊菩萨无二无别。但这并不像现在有些活佛自己说“我是文殊菩萨的化身、我是观音菩萨的化身”，不是这样的。在藏地雪域，萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身。华智仁波切也说过，藏地雪域有三大文殊：无垢光尊者、宗喀巴大师、萨迦班智达。萨迦班智达的传记当中也有记载，当时有一群人到五台山去拜见文殊菩萨，晚上的时候他们都做了一个同样的梦，每人在梦中都听到一个同样的声音：现在文殊菩萨不在这里，他在藏地的朗七卡以班智达的形象住世，你们应该返回藏地去见文殊菩萨。而当时，萨迦班智达就是住在朗七卡。当然，真正的文殊菩萨住在



那里，不在这里，从了义来讲不会存在这种现象。但一般来讲，与文殊菩萨无二无别的萨迦班智达完全可以称为全知。

这是作者讲自己很了不起，自己对自己作赞叹，这就像无垢光尊者和克珠杰，他们的性格比较相同。而全知麦彭仁波切并不这样，只说自己是凡夫人，是愚者。可见，每一位智者或上师的教授方式都有不同的特点。

丙二、宣说依何而造：

全胜陈那法称师，集量释量彼诸释，

通达了知因明理，造此正理胜理藏。

作者萨迦班智达依靠什么样的依据来造这部论典呢？是以通过辩论摧伏一切邪魔外道的、世间人们共称为遍知一切的理自在——陈那论师和法称论师所著的《集量论》和《因明七论》及其注释作为依靠处。当然有些论师认为这里的注释是指法称论师和陈那论师自己的注释，其他印度非常出名的像释迦慧和天王慧尊者的讲义，萨迦班智达一般都不看，他只看陈那和法称论师的论典与自释。因为萨班认为，除此之外的讲义没有什么价值，这些后来的智者跟自己一样，甚至认为自己已超过他们，因为自己完全通达了法称论师的究竟密意。《量理宝藏论自释》只引用陈那和法称论师的教证，除此之外印度任何高僧大德的教证都没有引用。虽然也引用藏地因明前派的高僧大德的观点，但是除了驳斥以外，并没有以之建立自宗。作者在通达了所有因明的正理、秘诀以后，才撰著了这部开显整个因明正理的《量理宝藏论》。

可见，我们懂得《量理宝藏论》非常重要。以前法王如意宝也这样讲过，从词句上讲，《释量论》为主的《因明七论》

和《集量论》非常广，但是它们的意义全部都可以包括在这部论里面。因此，为什么我们学院每年都要讲《量理宝藏论》，其原因就在这里。虽然这部论典中的一些词句和推理方式在《释量论大疏》等很多论典中都有，但学完了这部论典以后，因明的基础就奠定了，因明的真正道理也就完全明白了。学了《量理宝藏论》以后，你再看《因明七论》为主的所有印藏大德的教言，就会觉得很容易。如果你没有学懂《量理宝藏论》，即使看其他论典，也不容易抓到重点。因此在藏地来讲，这部论典是唯一的一部因明宝典，非常非常殊胜。自古以来，宁玛派也好、萨迦派也好，包括格鲁派，藏地各大教派的论师没有一个不赞叹萨迦班智达这部论典的，所以各教各派都要学习这部《量理宝藏论》。我也这样认为，如果没有懂得这部论典，即使学其他《因明七论》为主的论典，也很难抓到重点。比如，虽然《释量论》在理论上讲得很广，但是归纳起来实际上就是《量理宝藏论》所表达的内容。我有这种感觉，好像《释量论》中学了三四天、五六天的内容，《量理宝藏论》的一个偈颂就可以说明，这就是本论的特点。

自古以来，汉地佛教界学习因明的人确实比较少，可以说寥若晨星。虽然有一些在家的知识分子自觉地搞一些研究，但是广泛弘扬的情况好像从来没有过。我们这次弘扬因明的场面也算是比较大的，大家也很有兴趣，既有辩论也有考试，各方面都不错。我自己认为，五部大论第四部因明学还是学得比较圆满的。过一段时间如果因缘成熟，各方面条件都具足的话，我也准备传讲《释量论大疏·成量品》。这本书已经印出来了，到时候可以讲。当然要全部讲完，也不知道今年有没有时间，因为我们还要讲《现观庄严论》。但是部分的内容一定会给大



家介绍，因为《释量论·成量品》确实非常重要。作为学佛的人，这里面的内容都应了解，因为它主要讲前后世的存在以及释迦牟尼佛的教言是千真万确的真理，这两个问题说得非常清楚。可以这样说，我们学因明的价值和意义也仅此而已，所以我们一定要懂得这样的道理。因此因缘具足的时候，这部论典也要传讲。

丙三、宣说造论之真实必要：

为摧淡黄足目师，裸体派师鸱枭子，
受持现世美论士，声闻雪域诸论师，
彼等恶劣邪寻思，方造此部大论著。

那么，萨迦班智达为什么要造这部论典呢？一、为了摧毁外道淡黄派的观点。淡黄派就是数论外道，前面也讲过数论外道承认二十五谛，而这些观点在《中观庄严论》里已经讲了，这里不广说。二、为了摧毁、消灭足目派的观点，足目派是指婆罗门教或吠陀派。三、为了摧毁鸱枭子的观点，鸱枭子即胜论派，他们主要是承认六句义的观点。四、为了消灭裸体外道的观点，裸体外道认为虚空是最好、最漂亮的衣服，不用买其他的衣服，穿虚空就可以。五、为了摧毁顺世派现世美的观点，现世美只看重今世，如喜欢打扮等今世的享乐。现在的大城市，尤其是中国的大城市里面，大多数人都是现世美，他们只重视今生中的享受，除此之外什么都不管，这种极其低劣的愚痴观点也要摧毁。六、佛教里面声闻派的一些观点，以及藏地雪域因明前派的部分观点，这些也要摧毁。

因明前派的夏瓦秋吉桑给[①]有八个带有狮子名的弟子，其中藏·尊追桑给和丹·玛威桑给是他最得力的两个高足，所以藏传佛教中所谓的夏、藏、丹就是指夏瓦秋吉桑给、藏·尊追桑给、丹·玛威桑给这三大桑给。而萨迦班智达觉得，他们的部分观点不合理，因此予以了破斥。例如，在第四品的时候也讲过，他们说遣余和反体在事物的本体上（外境上）存在等等。总之，诸如此类的各种各样的邪说在内外道中都存在，为了摧毁这些不符合正理的说法，并建立自宗纯洁无垢的观点，萨迦班智达造了这部《量理宝藏论》，这是作者造论的目的。

下面，作者萨迦班智达进一步提醒大家：在闻思修的过程中，一定要依止善知识，不要天天都沉迷在傲慢或者迷茫的状态当中。

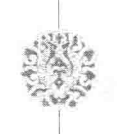
丙四、宣说是故当依智者：

虽具些微智力未得善说髓，
日夜勤奋论典略知未究竟，
时刻精进禅修背离佛喜道，
浊世满足之士慎思依智者。

他说，现在这个五浊兴盛的时代当中，有几种人尤其要注意，应该祛除我慢好好依止善知识。

首先有一种人，比如现在读过一些大学的大学生、研究生等，他们虽然有一点点智慧，但是对佛陀所宣说的教法真理的心髓一点都没有得到。现在世间的有些人，我感觉他们只是把佛法作为一种装饰而已，佛教的教义根本没有融入自己的心。

① 桑给：藏语，狮子之义。



昨天有一位道友给我讲，他是在从新疆乌鲁木齐到莫斯科的火车上为客人服务的一位乘务员，他说他们也有部分居士集聚在一起学习佛法，通过研究大家都深深体会到，佛法的确能解决一切问题，但是很多人都不知道，实在可惜！如果将佛法真的融于生活，那一切痛苦都能遣除，他们得出了这个结论。我听了以后，觉得他讲的确实有道理，对佛教的教义真正能修持的话，就能解决身心的痛苦与烦恼，可是很多人只知道佛法的一点皮毛，对佛教教义的心髓还没有丝毫的体认，实在是可惜。

然后，有一种人虽然日日夜夜勤奋努力，但是对于真正殊胜的论典却一知半解，并没有究竟通达。他们只是听过一两遍或者是稍微学过一点点，并没有通达论典的究竟实义，这种人也有。

还有一些人时时刻刻都在精进禅修，但只是安住在一个世间的禅定当中，根本没有以出离心、菩提心、无二慧来摄持。实际上他们的修行完全背离正道，佛陀和上师善知识欢喜的修行他们并没有做到。这种盲修瞎炼的人，在世间比比皆是。

实际上，这些人不应该以自己的愚痴见解和孤陋寡闻的修行而满足。但他们却心满意足，认为我日日夜夜都在修行，我一直在看论典，我是有学识的人。虽然他们认为自己非常了不起，但实际上学到的知识和修行的境界特别低劣，所以这些人应该依止真正的善知识闻思修行。获得人身非常不容易，能够依止善知识更是千载难逢，因此一定要珍惜这个殊胜的机缘，好好依止智者善知识广闻博学，只有这样自相续中的烦恼才能调伏，最后才能做佛和善知识欢喜的有意义的事业。所以在这里，萨迦班智达殷重地劝请大家：一定要好好地依止善知识，没有依止善知识的闻思修行是不可能成功的。

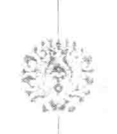
丙五、以此理由而决定：

弃说七论正理即如此，老生常谈我说此法理，
知理智者纵然欢喜此，多次听闻亦非愚行境。

在这里，萨迦班智达宣说自己造这部论典的态度和方法。我萨迦班智达完全抛弃了很多人借因明七论的观点如何殊胜的借口来宣扬自己观点的做法，因为这样的老生常谈我已经听了不止一两次了，这并没有什么实义。藏地雪域也好、印度也好，很多人都以法称论师和陈那论师是因明创始者为借口，说自己的观点就是因明七论的密义，其实这些人是在建立自己的宗派。虽然说了很多，但这样的老生常谈并没有什么可取的价值，因此萨迦班智达将这种做法完全舍弃。在这里，他将自己的俱生智慧和通过精进修学得来的清净智慧结合起来，以理观察、抉择后造了这部论典，所以《量理宝藏论》并不是仅仅重复别人的观点，而是进一步开显二位理自在的密意，并驳斥后代论师种种不合理的说法。

现在很多论典就是重复啊！包括我们学院所讲、所译的有些论典，外面很多活佛、很多上师只是把名字改一改，然后就署上自己的名字，或者将里面的内容断章取义、东拼西凑的加在一起，就写上自己的名字。有些说是什么什么人编的，有些说是什么什么人造的，但里面的内容一看就知道：这一段是从那里剽窃来的，那一段是从这里抄袭来的，这一段原原本本照搬没有加工，这一段稍微做了改装，不是原装是组装。现在这种现象特别多，但萨迦班智达完全是依凭自己的智慧来造论。

我们学院里面有些高僧大德造论也是完全凭自己的智慧，这种论典非常殊胜。有些人看了很多书，然后就东拼西凑地弄在一起，并加上自己的名字，这样不太好。包括我们喇荣念诵



集，很多人在后面加上自己的传记，写上自己的祈祷文，然后将名字改一下，并加上一两个念诵，这样就成了一本具有新名的念诵集了。其实这样改来改去，很可能就失去了它的本意和价值，这并没有多大的意义。

世间有一种说法，第一个讲义很难出来，第二个、第三个就容易了，只要在别人的讲义上加一点科判，自己再稍微加一点分析就出来了，所以并不是很困难。但萨迦班智达并不是用这种方法，完全是依靠自力造的这部论典。

这部论典造完了以后，智者们非常欢喜，因为它具有自己的特点。自古以来，藏地无数的智者都非常喜欢这部论典；我想从现在开始，汉传佛教中也会有相当多的智者喜欢这部论典。虽然很多人第一次听的时候不一定特别明白，但第二次、第三次，慢慢慢慢多次听闻的话，那就没有任何问题。真正有智慧的人得到一百个如意宝也不一定欢喜，但是得到这部论典以后，他就会特别欢喜。不管到哪里去，肯定会将《量理宝藏论》装在自己的书包里，有些不用装在书包里，因为自己的智慧宝库里面已经装下了：词句已经背完了，意义也记在心里了。

“多次听闻亦非愚行境”，有些人没有俱生智慧，也没有今生的勤奋，这种愚者虽然听了好几遍，也不能理解其中的意义。以前有一位我很熟悉的喇嘛，他一辈子当中在学院里包括辅导，《量理宝藏论》已经听了七八次，但是他依然一点都不懂，不过精神非常可嘉。所以萨迦班智达在这里也授记了，愚者多次听闻也不一定懂，但智者对这部论典会很欢喜，而且由于意义深奥，即使多次听闻也不会成为愚者的行境。我们学院里面的道友也有这种态度，智慧稍微不错的法师、辅导员都觉

得这部《量理宝藏论》太好了，很想多学几次。我遇到的很多道友也这样说，这次时间太匆忙了，以后应该好好再学一下。但是如果太笨的话，可能就没有兴趣了。

乙二、此善回向佛果：

依凭善说启开慧眼已，如实善示所知真如义，

以此善愿得见万法智，而成一切有情之依处。

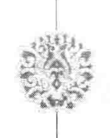
通过以上宣说后，作者在这里发愿：依靠《量理宝藏论》的善说打开诸多具缘智者的慧眼，进而以这种阐述佛陀微妙真理的善根回向天边所有的众生，愿所有众生都能照见一切万法的真理，最终成就究竟的善妙果位——一切众生怙主的正等觉佛陀。意思就是说，依靠这部论典的发心和造论让所有众生获得圆满正等觉的果位。

我们在座的人已经听了这么长的时间，我算了一下，这次总共讲了八十四堂课，我们也应该将这么长时间的听闻功德、讲述功德、学习功德以及将来有人于此法结缘或者听受的功德都回向于一切老母有情，愿他们早日获得殊胜的成就！

乙三、宣说作者尊名而对论典起诚信：

此《量理宝藏论》，乃出生于印度北方雪域，于声明、因明、声律学、诗学、修饰词、辞藻学名言之一切学问无所不知、具有讲辩著才华、无误通达《集量论》与因明七论、于教理窍诀获得智慧光芒的释迦比丘根嘎嘉村吉祥贤，舍弃措辞语调，浅显易懂而诠释，于萨迦寺撰著。

前面已经赞叹了那么多，在最后的文字里萨迦班智达还要赞叹自己。五明是指因明、声明、医方明、工巧明和内明佛学，这是大五明。小五明是声律学、诗学、修辞学、辞藻学，



还有历算和戏剧；历算和戏剧如果分开，那么声律学就应该排除，这是小五明。总之，世间所有的学问都可以包括在小五明和大五明当中。萨迦班智达在造这部论时并没有用修辞的手法，而是以浅显易懂的方式进行解释的，撰著的地点是萨迦寺。

这部论典圆满传讲完毕！

我自己这次宣讲《量理宝藏论》不像《入菩萨行论》那样，一方面没有时间，学院大经堂的工程、建立智悲学校，还有很多学院里的琐事等致使今年特别忙；另一方面，《入菩萨行论》学习的人相比而言比较多，所以我的工夫主要放在这上面。总之，我自己觉得这次《量理宝藏论》讲得不是很圆满，当然这跟辩论兴趣也有关系。以前自己好像很有辩论兴趣，所以讲因明的情况自己也比较满意。尤其是跟法王如意宝去尼泊尔的时候（我原来也讲过），当时我们住在宗郎寺，在宗郎寺待的一段时间当中，前世敦珠法王的寺院——乌金寺中的一位法师和他们的僧众请我讲《量理宝藏论》，那个时候凌晨四五点钟就开始讲，因为早上7点钟以后法王那边还有事情，当时讲得也比较细，听者和自己都比较满意。后来在学院里面也讲过几次，这几次我都觉得讲得还是比较好的。

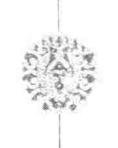
但现在中间已经放了将近20年，因明一直没有时间去研习，而且这几年以来，主要的精力都放在翻译方面了。这样的话，十多年以前的学问现在重新捡起来，好多地方都有模模糊糊的感觉。再加上现在人也老了，对辩论也没有年轻时的兴趣了。现在总觉得，观个无常就可以，念一点咒语就行了，反正活在这个世间的日子也不会很长了。只不过想我们这里有很多年轻人，为了让这些年轻人对佛法生起坚定不移的信心，我要

给他们讲一下因明，除了有时候有这个动力以外，很多时间都处于一种完成任务的状态中。由此导致这次因明讲得比较简单，我自己也不满意。

但不管怎么样，在这么忙的时间当中，我们大家都下了工夫，在座的很多道友也听得非常圆满，从这方面来讲我也很欢喜。在这样的末法时代，大家对这样的真理还有如是的信心，这确实是上师如意宝等诸佛菩萨不可思议加持下的结果。否则，人人都忙着赚钱，忙着做一些世间的琐事，不可能有希求真理的心。

在这样的环境当中，我们终于把《量理宝藏论》讲授圆满了！大家今天也应该在心里面好好观想，把这个功德回向给天边无际的一切众生，愿他们暂时获得人天福报，究竟获得圆满正等觉的果位，从而利益无量无边的众生！

《量理宝藏论》第十一观他利比量释终



回向偈

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



ཡི་གེ་ཉི་ཤུ་རྩ་དྲུག་པ་འདི་དཔེ་ཆའི་ནང་དུ་བཞག་ན་དཔེ་ཆ་དེ་ཅི་འདྲར་
བགོམས་ཀྱང་ཉེས་པ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ལས་གསུངས་སོ། །